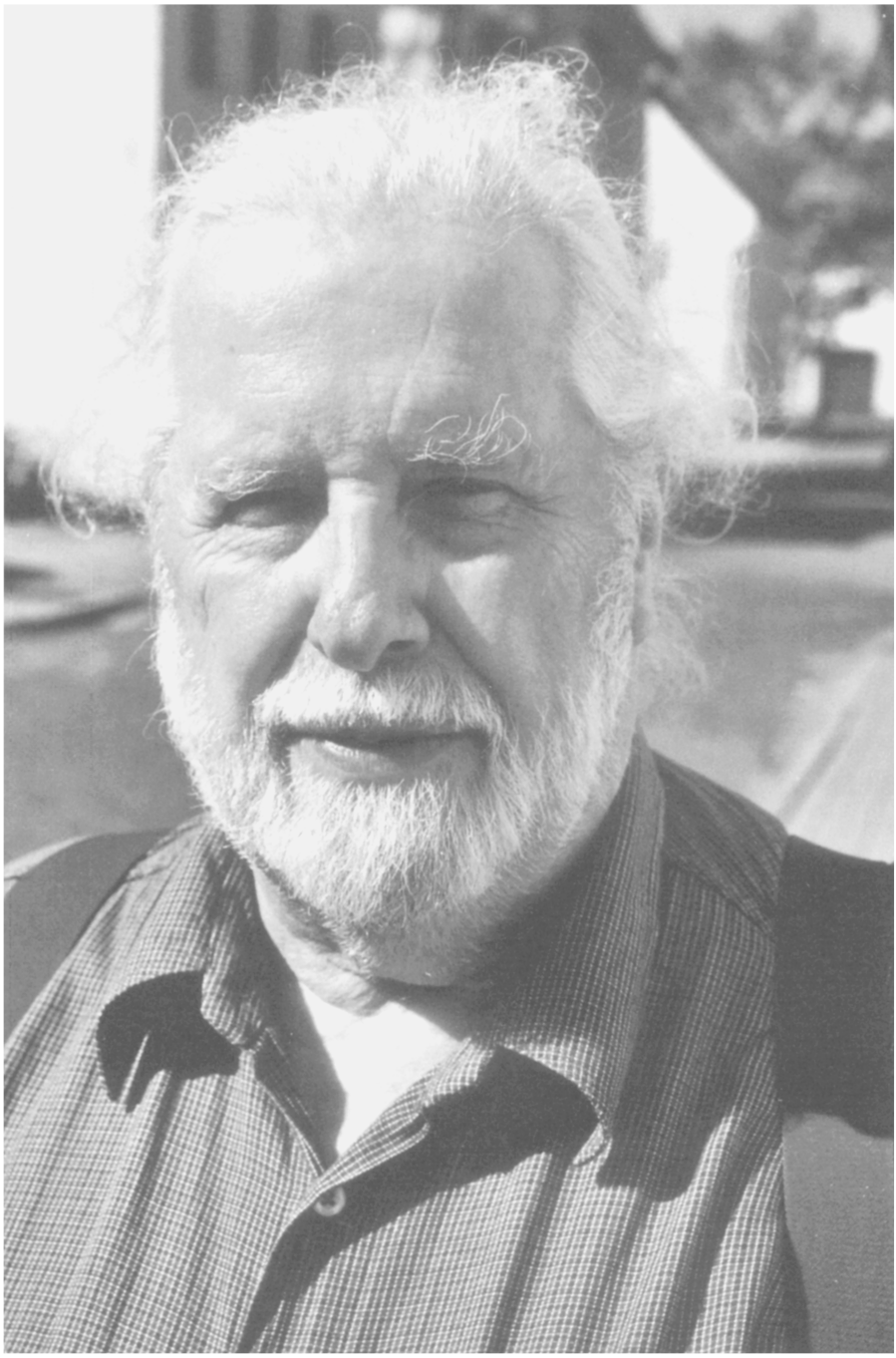
Novum Millennium

Studies on Byzantine History and Culture Dedicated to Paul Speck

Claudia Sode and
Sarolta Takács

ROUTLEDGE

Novum Millennium



Paul Speck in Summer 1999
(Photo by Wolfgang Etterich)

Novum Millennium

STUDIES ON BYZANTINE HISTORY AND CULTURE

DEDICATED TO PAUL SPECK

19 December 1999

Claudia Sode
Sarolta Takács

Routledge
Taylor & Francis Group
LONDON AND NEW YORK

First published 2001 by Ashgate Publishing

Published 2016 by Routledge
2 Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon OX14 4RN
711 Third Avenue, New York, NY 10017, USA

Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, an informa business

Copyright © Claudia Sode and Sarolta Takács 2001.

The editors have asserted their right under the Copyright, Designs and Patents Act, 1988, to be identified as the editors of this work.

All rights reserved. No part of this book may be reprinted or reproduced or utilised in any form or by any electronic, mechanical, or other means, now known or hereafter invented, including photocopying and recording, or in any information storage or retrieval system, without permission in writing from the publishers.

Notice:
Product or corporate names may be trademarks or registered trademarks, and are used only for identification and explanation without intent to infringe.

British Library Cataloguing-in-Publication Data
Novum Millennium: Studies on Byzantine history and culture dedicated to Paul Speck
1. Byzantine Empire — Civilization. 2. Byzantine Empire — History. I. Sode, Claudia.
II. Takács, Sarolta.
949.5

US Library of Congress Cataloging-in-Publication Data
The Library of Congress Control Number is pre-assigned as: 00–111420.

ISBN 13: 978-0-7546-0424-2 (hbk)

Contents

Preface ix

Bibliography of Publications by Paul Speck xi

General Introduction

Byzantium after 2000: Post-Millennial, but not Post-Modern? 1
John Haldon

Alexander der Große am Bosporus 13
Albrecht Berger

Philippos ὁ στρατηλάτης τοῦ βασιλικοῦ Ὀψικίου: Anmerkungen zur Frühgeschichte des Thema Opsikion 21
Wolfram Brandes

Melania 41
† William Brashear

Oracles and Earthquakes: A Note on the Theodosian Sibyl 45
Alan Cameron

Les ducs d'Antioche sous Michel IV et Constantin IX 53
Jean-Claude Cheynet

Der Kaiser, sein Bild und dessen Interpret 65
Carolina Cupane

Perils of the Deep 81
George T. Dennis

Bitter Brine and Sweet Fresh Water: The Anatomy of a Metaphor in Psellos ... 89
John Duffy

Das Theodosius-Missorium von 388: Anmerkungen zur politischen Ikonographie in der Spätantike 97
Arne Effenberger

La pomme de Théodose II et sa réplique arménienne 109
Michel van Esbroeck

Theodora and Evita: Two Women in Power **113**
Clive Foss

Three Authors in Search of a Reader: An Approach to the Analysis of Direct Discourse in Procopius, Agathias and Theophylact Simocatta **123**
Joseph D. Frendo

Philippikos and the Greens **137**
Judith Herrin

Es war die Nachtigall: Zum Sprecherinnenwechsel in einer byzantinischen Totenklage **147**
Wolfram Hörandner

The Venetian Quarter of Constantinople from 1082 to 1261: Topographical Considerations **153**
David Jacoby

Icon Veneration: Significance of the Restoration of Orthodoxy? **171**
Patricia Karlin-Hayter

Parerga zur Ikonographie des Josua-Rotulus und der illuminierten byzantinischen Oktateuche: I. Die "Grabstele" von Jericho **185**
Otto Kresten

"Falsata Graecorum more"?: Die griechische Version der Briefe Papst Hadrians I. in den Akten des VII. Ökumenischen Konzils **213**
Erich Lamberz

John III Ducas Vatatzes and the Venetians: The Episode of his Anti-Venetian Cretan Campaigns, 1230 and 1234 ..... **231**
John S. Langdon

Bonifatios von Tarsos: Ein Verwandter der bekehrten Mimen **251**
Claudia Ludwig

Du consul à l'empereur: Les sceaux d'Héraclius **257**
Cécile Morrisson

Le monastère de la Sainte Trinité à Boradion sur le Bosphore **267**
† Nicolas Oikonomides

Nebenterminologie, Topoi, Loci similes und Quellen in einigen Stellen der *Chronike diegesis* von Niketas Choniates **271**
Anna Pontani

Palladius, Lausus and the *Historia Lausiaca* 279
Claudia Rapp

Political Dimensions of Manuel II Palaiologos' 1392 Marriage and Coronation: Some New Evidence 291
Stephen W. Reinert

Zu den diplomatischen Beziehungen zwischen Byzanz und dem Kalifat in der Zeit der syrischen Dynastie (717–802) 305
Ilse Rochow

Those "Whose Writings were Exchanged": John of Damascus, George Choeroboscus and John 'Arklas' according to the Prooimion of Eustathius's *Exegesis in Canonem Iambicum de Pentecoste* 327
Silvia Ronchey

Robert de Clari und Konstantinopel 337
Peter Schreiner

'Dog-Knights' and 'Elulargency': Greek Ghost-Words in Medieval Arabic Sources 357
Nikolaj Serikoff

Sigillography in the Service of History: New Light 369
Irfan Shahîd

Diplomatie und Propaganda im 9. Jahrhundert: Die Gesandtschaft des al-Ghazal nach Konstantinopel 379
Juan Signes Codoñer

Islamische und byzantinische Geschichtsschreibung 393
Gotthard Strohmaier

Das Wort βαρσαμέχουμνος im Opsarologos 401
Dimitri Theodoridis

Faustus "of Byzantium", Procopius, and the *Armenian History* (Jacoby, *FGrHist* 679, 3–4) 405
Giusto Traina

The Christianization of Sexual Slander: Some Preliminary Observations ... 415
Martha P. Vinson

Exempla aus der griechischen Geschichte in Byzanz **425**
Eva de Vries-van der Velden

The Greek and Arabic Sources on the Eight Day Captivity of the Emperor Romanos IV in the Camp of the Sultan Alp Arslan after the Battle of Mantzikert **439**
Speros Vryonis, Jr.

Preface

There have been many journeys across the Atlantic to make this volume a reality. This book presents a collection of articles on Byzantine history and culture written by friends and students of Paul Speck. Its aim is to impart a look at the different methods and new approaches to this field of study and maybe even give a sense where future studies should, or ought to lead new generations of scholars. This volume contains studies in English, German, and French on art, historiography, linguistics, literature, theology, topography, and sigillography. Several articles deal with Byzantium's relationship to its eastern and western neighbors. They demonstrate how much Byzantium was the center of the Late Antique and medieval world. The editors would like to acknowledge the generous support they received in form of initial computer help from Richard Stadtherr as well as financial aid from Harvard University's Faculty Aide Program and the Loeb Fund. Judson Herrman, Berislav Marusić, and especially Reuben Kantor assisted us greatly in the last stretch of production. We extend our thanks to Dumbarton Oaks, which supplied the sigillographic fonts, and Ashgate's John Smedley for his continuing and reassuring interest in this volume. We are very sorry to report that two authors, William Brashear and Nicolas Oikonomides, whom Paul Speck held in high esteem, have since died. Since a "Festschrift" inspired by a milestone birthday is not in the spirit of Paul Speck, this volume is, nonetheless, dedicated to him with the title: *Novum Millennium* for his last birthday in the 20th Century, 19.12.1999.

Claudia Sode, Jena and Berlin
Sarolta A. Takács, Cambridge, Massachusettes

Bibliography of Publications by Paul Speck

Monographs

1. Theodoros Studites, Jamben auf verschiedene Gegenstände, Einleitung, kritischer Text, Übersetzung und Kommentar besorgt von P. Speck (Supplementa Byzantina 1), Berlin 1968.
2. Die Kaiserliche Universität von Konstantinopel. Präzisierungen zur Frage des höheren Schulwesens in Byzanz im 9. und 10. Jahrhundert (Byzantinisches Archiv 14), München 1974.
3. Kaiser Konstantin VI. Die Legitimation einer fremden und der Versuch einer eigenen Herrschaft. Quellenkritische Darstellung von 25 Jahren byzantinischer Geschichte nach dem ersten Ikonoklasmus, Band I: Untersuchung, Band II: Anmerkungen und Register, München 1978.
4. (in Zusammenarbeit mit Studenten des Münchener Instituts) Zufälliges zum Bellum Avaricum des Georgios Pisides (Misc. Byz. Monac. 24), München 1980.
5. Artabasdos, der rechtgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren. Untersuchungen zur Revolte des Artabasdos und ihrer Darstellung in der byzantinischen Historiographie (Ποικίλα Βυζαντινά 2), Bonn 1981.
6. Byzantinische Bleisiegel in Berlin (West) unter Mitarbeit von I. Aslanis, A. Dimitriu, D. Lindow, S. Sahpekidou und R. Tscharke sowie teilweise nach Vorarbeiten von V. Elbern, H.-G. Severin und E. Krengel und mit besonderer Unterstützung durch J. W. Nesbitt (Ποικίλα Βυζαντινά 5), Bonn 1986.
7. Das geteilte Dossier. Beobachtungen zu den Nachrichten über die Regierung des Kaisers Herakleios und die seiner Söhne bei Theophanes und Nikephoros (Ποικίλα Βυζαντινά 9), Bonn 1988.
8. Ich bin's nicht, Kaiser Konstantin ist es gewesen. Die Legenden vom Einfluß des Teufels, des Juden und des Moslem auf den Ikonoklasmus (Ποικίλα Βυζαντινά 10), Bonn 1990.
9. (Claudia Sode, mit Unterstützung durch . . .) Byzantinische Bleisiegel in Berlin II (Ποικίλα Βυζαντινά 14), Bonn 1997.
10. Die Interpolationen in den Akten des Konzils von 787 und die *Libri Carolini* (Ποικίλα Βυζαντινά 16), Bonn 1998.

Articles and reviews

11. Zu Johannes Tzetzes, Allegorien aus der Verschronik (ed. H. Hunger, Jahrb. Österr. Byz. Gesell. 4 [1955] 13–49), Rhein. Mus., N.F. 102 (1959) 95f.
12. Rezension von A. Garzya, La tradizione manoscritta degli epigrammi di S. Teodoro Studita, Boll. Bad. Gr. Grottaferr., N.S. 11 (1957) 139–156, und von

Theodori Studitae epigrammata rec. A. Garzya, Ἐπετ. Ἑταιρ. Βυζ. Σπουδ. 28 (1958) 11–64, Byz. Zeitschr. 52 (1959) 114–117.

13. Rezension von Ch. G. Patrineles, Ἕλληνες κωδικογράφοι τῶν χρόνων τῆς ἀναγεννήσεως, Ἐπετ. τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου 8–9 (1958–1959) (ersch. 1961) 63–124, Byz. Zeitschr. 55 (1962) 320–324.
14. Rezension von L.-O. Sjöberg, Stephanites und Ichnelates. Überlieferungsgeschichte und Text (Übers. von H.-G. Richert) (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Graeca Upsaliensia 2), Stockholm — Göteborg — Uppsala 1962, Byz. Zeitschr. 56 (1963) 101–105.
15. Humanistenhandschriften und frühe Drucke der Epigramme des Theodoros Studites, Helikon 3 (1963) 41–110.
16. Rezension von H. Menge, Repetitorium der griechischen Syntax. Neunte verbesserte Auflage im Zusammenwirken mit U. Gebhardt besorgt von A. Thierfelder, München 1961, Helikon 3 (1963) 621–623.
17. Parerga zu den Epigrammen des Theodoros Studites, Ἑλληνικά 18 (1964) 11–43, mit einem Nachtrag ebd. 297f.
18. Ein Heiligenbilderzyklus im Studioskloster um das Jahr 800, Actes du XII[e] Congrès International des Études Byzantines, tome III, Belgrad 1964, S. 333–344.
19. Rezension von Christos und das verschenkte Brot. Neugriechische Volkslegenden und Legendenmärchen. Ins Deutsche übertragen, zu einem Teil gesammelt und hrsg. von M. Klaar, Kassel 1963, Balkan Studies 5 (1964) 421–424.
20. Zur Datierung des sogenannten Paradeisos, Byz. Zeitschr. 58 (1965) 333–336.
21. Rezension von Eugenii Panormitani Versus Iambici, edidit, italice reddidit, commentario instruxit M. Gigante (Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici. Testi 10), Palermo 1964, Byz. Zeitschr. 58 (1965) 80–97.
22. Rezension von A. Krantonelli, Ἡ κατὰ τῶν Λατίνων Ἑλληνο-Βουλγαρικὴ σύμπραξις ἐν Θρᾴκῃ 1204–1206, Diss. phil. Athen 1964, Balkan Studies 6 (1965) 443–446.
23. Rezension von Procopii Gazaei epistolae et declamationes, edd. A. Garzya et R.-J. Loenertz (Studia Patristica et Byzantina 9), Ettal 1963, Byz. Zeitschr. 59 (1966) 115–122.
24. Die ΕΝΔΥΤΗ. Literarische Quellen zur Bekleidung des Altars in der byzantinischen Kirche, Jahrb. Österr. Byz. Gesell. 15 (1966) 323–375.
25. Rezension von H. Hunger, Reich der Neuen Mitte. Der christliche Geist der byzantinischen Literatur, Graz — Wien — Köln 1965, Balkan Studies 7 (1966) 235–237.
26. Γραικία und Ἀρμενία. Das Tätigkeitsfeld eines nicht identifizierten Strategen im frühen 9. Jahrhundert, Jahrb. Österr. Byz. Gesell. 16 (1967) 71–90.
27. Die Inschrift am Apsisbogen der Παναγία Χαλκέων, Ἑλληνικά 20 (1967) 419–421.

28. Rezension von A. D. Komines, Τὸ βυζαντινὸν ἱερὸν ἐπίγραμμα καὶ οἱ ἐπιγραμματοποιοί ("Ἀθηνᾶ". Σειρὰ Διατριβῶν καὶ Μελετημάτων 3), Athen 1966, Ἑλληνικά 21 (1968) 192–195.
29. Rezension von Pseudo-Kodinos, Traité des Offices, Introduction, Texte et Traduction par J. Verpeaux (Le Monde Byzantin 1), Paris 1966, Ἑλληνικά 21 (1968) 195–201.
30. Rezension von A. Guillou, Les actes grecs de S. Maria di Messina. Enquête sur les populations grecques d'Italie du Sud et de Sicile (XI^{e}–XIV^{e} s.) (Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici. Testi 8), Palermo 1963, Jahrb. Österr. Byz. Gesell. 17 (1968) 303–307.
31. Zwei lexicis addenda der spätbyzantinischen Verwaltungssprache: μετευγλώττισις — δεφένστωρ, Ἑλληνικά 21 (1968) 406–410.
32. Der "Schriftsteller" Palamedes, Jahrb. Österr. Byz. 18 (1969) 89–93.
33. Eudoxia-Säule und Pittakia, Ἑλληνικά 22 (1969) 430–435.
34. Rezension von E. Th. Tsolakes, Ἡ συνέχεια τῆς χρονογρφίας τοῦ Ἰωάννη Σκυλίτζη (Ioannes Skylitzes continuatus), Thessalonike 1968, Ἑλληνικά 22 (1969) 474–481.
35. Rezension von H. Hunger, Der byzantinische Katz-Mäuse-Krieg. Theodoros Prodromos, Katomyomachia, Einleitung, Text und Übersetzung (Byzant. Vindob. 3), Graz — Wien — Köln 1968, Ἑλληνικά 22 (1969) 481–487.
36. Der Mauerbau in 60 Tagen. Zum Datum der Errichtung der Landmauer von Konstantinopel mit einem Anhang über die Datierung der Notitia Urbis Constantinopolitanae, Studien zur Frühgeschichte Konstantinopels, hrsg. von H.-G. Beck (Misc. Byz. Monac. 14), München 1973, S. 135–178 und S. 227.
37. (zusammen mit G. Prinzing) Fünf Lokalitäten in Konstantinopel (das Bad Κωνσταντινιαναί; die Paläste Κωνσταντιαναί und τὰ Κώνστα; das Ζεῦγμα; das Ἑπτάσκαλον), Studien zur Frühgeschichte Konstantinopels, hrsg. von H.-G. Beck (Misc. Byz. Monac. 14), München 1973, S. 179–226.
38. Rezension von P. Lemerle, Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^{e} siècle (Bibliothèque Byzantine. Études 6), Paris 1971, Byz. Zeitschr. 67 (1974) 385–393.
39. Die ikonoklastischen Jamben an der Chalke, Ἑλληνικά 27 (1974) 376–380.
40. Petros Sikeliotes, seine Historia und der Erzbischof von Bulgarien, Ἑλληνικά 27 (1974) 381–387.
41. Buch und Fachberatung zum Unterrichtsfilm: Konstantinopel — Großstadt im Mittelalter. Institut für Film und Bild in Wissenschaft und Unterricht, Grünwald 1976.
42. Eine byzantinische Darstellung der antiken Stadt Athen, Ἑλληνικά 28 (1975) 415–418.
43. Photios über das Apsis-Mosaik der Hagia Sophia, Ἑλληνικά 30 (1977–1978) 399–403.

44. Krippenspiel in Byzanz?, Ἑλληνικά 30 (1977–1978) 403–406.

45. Κοσμοσυστάτων βασιλέων, Ἑλληνικά 30 (1977–1978) 407–411.

46. Buch (mit Wilfrid Grote) und Fachberatung zum Unterrichtsfilm: Venedig — Wirtschaftsmacht im Mittelalter, Institut für Film und Bild in Wissenschaft und Unterricht, Grünwald 1978.

47. Versuch einer Charakterisierung der sogenannten Makedonischen Renaissance, Les Pays du Nord et Byzance (Scandinavie et Byzance). Actes du colloque nordique et international de byzantinologie tenue à Upsal 20–22 avril 1979, red. par R. Zeitler (Acta Universitatis Upsaliensis. Figura. Nova Series 19), Uppsala 1981, S. 237–242.

48. Rezension von St. Gero, Byzantine Iconoclasm during the reign of Constantine V with particular attention to the oriental sources (CSCO 384, Subsidia 52), Leiden 1977, Byz. Zeitschr. 75 (1982) 59f.

49. Waren die Byzantiner mittelalterliche Altgriechen oder glaubten sie es nur?, Rechtshist. Journal 2 (1983) 5–11.

50. Rezension von Corippe (Flavius Cresconius Corippus), Éloge de l'empereur Justin II. Texte éd. et traduit par S. Antès, Paris 1981, Gnomon 55 (1983) 500–507.

51. "Die Beiträge stehen zur weiteren klärenden Diskussion", Rechtshist. Journal 3 (1984) 24–35.

52. Ikonoklasmus und die Anfänge der Makedonischen Renaissance, Varia I (Ποικίλα Βυζαντινά 4), Bonn 1984, S. 175–210.

53. Γραφαῖς ἢ γλυφαῖς. Zu dem Fragment des Hypatios von Ephesos über die Bilder, mit einem Anhang: Zu dem Dialog mit einem Juden des Leontios von Neapolis, Varia I (Ποικίλα Βυζαντινά 4), Bonn 1984, S. 211–272.

54. Interpolations et non-sens indiscutables. Das erste Gedicht der Ptochoprodromika, Varia I (Ποικίλα Βυζαντινά 4), Bonn 1984, S. 273–309.

55. Artabasdos, Bonifatius und die drei Pallia, Zeitschr. f. Kirchengesch. 96 (1985) 179–195.

56. Klassizismus im achten Jahrhundert. Die Homelie (*sic!*) des Patriarchen Germanos über die Rettung Konstantinopels, Rev. Ét. Byz. 44 (1986) 209–227.

57. Die Ursprünge der byzantinischen Renaissance, The 17th International Byzantine Congress, Major Papers, New Rochelle, N.Y., 1986, S. 555–576.

58. Germanica sunt, non leguntur?, Leserbrief (betr. J. Moorhead, Iconoclasm, The Cross and the Imperial Image, Byzantion 55 [1985] 165–179), Byzantion 56 (1986) 520–522.

59. A more Charitable Verdict (Rezension von N. G. Wilson, Scholars of Byzantium, London 1983), Klio 68 (1986) 615–625.

60. (zusammen mit Claudia Ludwig) Versindex zu Zacos II, Varia II (Ποικίλα Βυζαντινά 6), Bonn 1987, S. 229–242.

61. Weitere Überlegungen und Untersuchungen über die Ursprünge der byzantinischen Renaissance, mit einem Nachtrag: Das Trierer Elfenbein und andere Unklarheiten, Varia II (Ποικίλα Βυζαντινά 6), Bonn 1987, S. 253–283.
62. Anthologia Palatina I, 1 und das Apsismosaik der Hagia Sophia, mit vier Addenda: 1. Die Bilderschriften angeblich des Epiphanios von Salamis. 2. Der Dialog mit einem Juden angeblich des Leontios von Neapolis. 3. Die Darstellungen in der Apsis der Chalkoprateia-Kirche. 4. Τὰ ἱερά — Eine Stiftung des Artabasdos, Varia II (Ποικίλα Βυζαντινά 6), Bonn 1987, S. 285–329.
63. Nochmals: Die Endyte, Varia II (Ποικίλα Βυζαντινά 6), Bonn 1987, S. 331–337.
64. Ein Reiterrelief Justinians I. im Hippodrom (*Appendix Planudea* 62 und 63), mit einem Anhang: Das Barberini-Elfenbein (mit zwei Tafeln), Varia II (Ποικίλα Βυζαντινά 6), Bonn 1987, S. 339–353.
65. Ein Bild des Erzengels Michael in Ephesos (*Anthologia Palatina* I, 36), Varia II (Ποικίλα Βυζαντινά 6), Bonn 1987, S. 355–362.
66. Ehrenbilder als Tafelbilder und Reliefs, Varia II (Ποικίλα Βυζαντινά 6), Bonn 1987, S. 363–369.
67. Die Interpretation des Bellum Avaricum und der Kater Μεχλεμπέ, in drei Teilen: 1. Der Protest des Patriarchen Sergios gegen die Heirat des Herakleios mit Martina. 2. Die Gesandtschaft des Patrikios Athanasios zu dem Khagan der Avaren. 3. *Bellum Avaricum*; die Verse 457–461, Varia II (Ποικίλα Βυζαντινά 6), Bonn 1987, S. 371–402.
68. Die große Kirche von Antiocheia, Varia II (Ποικίλα Βυζαντινά 6), Bonn 1987, S. 403–410.
69. Die "Maria von Sozupolis", Ἑλληνικά 37 (1986) 349–351.
70. War Bronze ein knappes Metall? Die Legende von dem Stier auf dem Bus in den "Parastaseis"42, Ἑλληνικά 39 (1988) 3–17.
71. Die Schilderhebung des Phokas, Ἑλληνικά 39 (1988) 157f.
72. Ikonen unter dem Kopfkissen oder über die Dauerhaftigkeit von Legenden und historiographischen Klischees (Rezension von W. T. Treadgold, The Byzantine Revival 780–842, Stanford, California, 1988), Klio 72 (1990) 246–253.
73. Eine Interpolation in den Bilderreden des Johannes von Damaskos, Byz. Zeitschr. 82 (1989) 114–117.
74. Marginalien zu dem Gedicht *In Laudem Iustini Augusti Minoris* des Corippus, Philologus 134 (1990) 82–92.
75. Commentarius historico-philologicus ad librum qui inscribitur Sine Titulo.
76. (= Sine Titulo, Prolegomena zu einer Festschrift für Paul Speck aus Anlaß seines 60. Geburtstages. 1. Beiheft zu den Ποικίλα Βυζαντινά [Beilage zum 1. Beiheft zu der Reihe Ποικίλα Βυζαντινά], Berlin 1990).
77. Der Tod an der Furca, Jahrb. Österr. Byz. 40 (1990) 349f.

78. Artikel Irene, byzantinische Kaiserin; Konstantin V., byzantinischer Kaiser; Konstantin VI., byzantinischer Kaiser; Leon III., byzantinischer Kaiser, Lexikon des Mittelalters, Bd. V, 1991.

79. Zwei anonyme Epigramme, Klio 73 (1991) 279f.

80. (zusammen mit E. Krengel), Καλάμων συντόμια. Zu griechischen Bezeichnungen für *tesserae*, Rhein. Mus., N.F. 134 (1991) 196–202.

81. Rezension von H. Belting, Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst, München 1990, Klio 73 (1991) 678–685.

82. Wie dumm darf Zosimos sein? Vorschläge zu seiner Neubewertung, ByzSlav. 52 (1991) 1–14.

83. Juliana Anicia, Konstantin der Große und die Polyeuktoskirche in Konstantinopel, Varia III (Ποικίλα Βυζαντινά 11), Bonn 1991, S. 133–147.

84. Golden oder vergoldet? Die Statuen der Wagenlenker im Hippodrom, Varia III (Ποικίλα Βυζαντινά 11), Bonn 1991, S. 149–162.

85. Wunderheilige und Bilder. Zur Frage des Beginns der Bilderverehrung, Varia III (Ποικίλα Βυζαντινά 11), Bonn 1991, S. 163–247.

86. Konstantinos von Rhodos. Zweck und Datum der Ekphrasis der Sieben Wunder von Konstantinopel und der Apostelkirche, Varia III (Ποικίλα Βυζαντινά 11), Bonn 1991, S. 249–268.

87. Über Dossiers in byzantinischer antiquarischer Arbeit, über Schulbücher für Prinzen, sowie zu einer Seite frisch edierten Porphyrogennetos, Varia III (Ποικίλα Βυζαντινά 11), Bonn 1991, S. 269–292.

88. (Erlassenes?) Gesetz oder ein weiteres Schulbuch? Überlegungen zur Entstehung des Eparchenbuches, Varia III (Ποικίλα Βυζαντινά 11), Bonn 1991, S. 293–306.

89. Konstantinopel — ein Modell für Bologna? Zur Gründung einer Rechtsschule durch Irnerius, Varia III (Ποικίλα Βυζαντινά 11), Bonn 1991, S. 307–348.

90. Rezension von Nikephoros, Patriarch of Constantinople, Short History (Nicephori patriarchae Constantinopolitani Breviarium Historicum). Text, Translation and Commentary by C. Mango (CFHB 13) Washington, D.C., 1990, Byz. Zeitschr. 83 (1990) 471–478.

91. Eine Quelle zum Tod an der Furca, Jahrb. Österr. Byz. 42 (1992) 83–85.

92. Eine Gedächtnisfeier am Grabe des Maurikios. Die *Historiai* des Theophylaktos Simokates: der Auftrag; die Fertigstellung; der Grundgedanke, Varia IV (Ποικίλα Βυζαντινά 12), Bonn 1993, S. 175–254.

93. De miraculis Sancti Demetrii, qui Thessalonicam profugus venit, oder Ketzerisches zu den Wundergeschichten des Heiligen Demetrios und zu seiner Basilika in Thessalonike, Varia IV (Ποικίλα Βυζαντινά 12), Bonn 1993, S. 255–532.

94. Theoderich und sein Hofstaat. Die Prozessionsmosaiken von Sant'Apollinare Nuovo in Ravenna, Boreas 16 (1993) 91–98.
95. Schweinefleisch und Bilderkult. Zur Bilderdebatte in den sogenannten Judendialogen, Τὸ Ἑλληνικόν. Studies in Honor of Speros Vryonis, Jr., Vol. I, Hellenic Antiquity and Byzantium, ed. by J. S. Langdon, St. W. Reinert, J. Stanojevich Allen, Ch. P. Ioannides, New Rochelle, N.Y., 1993, S. 367–383.
96. Schlecht geordnete Gedanken zum Philhellenismus ἤτοι Ἄταχτες σκέψεις γιά τόν φιλελληνισμό, Der Philhellenismus in der westeuropäischen Literatur 1780–1830, hrsg. von A. Noe, Amsterdam 1994, S. 1–16.
97. Die Rosettenkästchen. Originalarbeiten oder Versuche einer Verwendung von vorhandenem Material?, Byz. Zeitschr. 86–87 (1993–1994) 79–85.
98. Rezension von H.-G. Thümmel, Bilderlehre und Bilderstreit. Arbeiten zur Auseinandersetzung über die Ikone und ihre Begründung vornehmlich im 8. und 9. Jahrhundert (Das östliche Christentum, N.F. 40), Würzburg 1991, und von dems., Die Frühgeschichte der ostkirchlichen Bilderlehre. Texte und Untersuchungen zur Zeit vor dem Bilderstreit (TU 139), Berlin 1992, Byz. Zeitschr. 86–87 (1993–1994) 132f.
99. Die heutige Lektion: Gesandtschaften. Überlegungen zu der Schrift Πῶς δεῖ πρεσβεύεσθαι καὶ πρεσβεύειν, Jahrb. Österr. Byz. 44 (1994) (ΑΝΔΡΙΑΣ. Herbert Hunger zum 80. Geburtstag) 361–367.
100. Ein gleichzeiliger Hymnos angeblich auf den Heiligen Epiphanios, Varia V (Ποικίλα Βυζαντινά 13), Bonn 1994, S. 261–291.
101. Das Barberini-Elfenbein: eine Präzisierung, Varia V (Ποικίλα Βυζαντινά 13), Bonn 1994, S. 287–291.
102. Das Teufelsschloß. Bilderverehrung bei Anastasios Sinaites?, Varia V (Ποικίλα Βυζαντινά 13), Bonn 1994, S. 293–309.
103. Intonationsformel oder Motiv?, Varia V (Ποικίλα Βυζαντινά 13), Bonn 1994, S. 311–315.
104. Nochmals zu den Miracula Sancti Demetrii. Die Version des Anastasius Bibliothecarius, Varia V (Ποικίλα Βυζαντινά 13), Bonn 1994, S. 317–429.
105. Der "zweite" Theophanes. Eine These zur Chronographie des Theophanes, Varia V (Ποικίλα Βυζαντινά 13), Bonn 1994, S. 431–483.
106. Die Affäre um Konstantin von Nakoleia. Zum Anfang des Ikonoklasmus, Byz. Zeitschr. 88 (1995) 148–154.
107. Τὰ τῇδε βατταρίσματα πλάνα. Überlegungen zur Außendekoration der Chalke im achten Jahrhundert, Studien zur byzantinischen Kunstgeschichte. Festschrift für Horst Hallensleben zum 65. Geburtstag, hrsg. von B. Borkopp, B. Schellewald, L. Theis, Amsterdam 1995, S. 211–220.
108. Das letzte Jahr des Artabasdos, Jahrb. Österr. Byz. 45 (1995) 37–52.

109. Ignatios Diakonos, Στίχοι εἰς τὸν Ἀδάμ. Eine Aufführung zur Abschlußfeier, ByzSlav. 56 (1995) (ΣΤΕΦΑΝΟΣ. Studia byzantina ac slavica Vladimíro Vavřínek ad annum sexagesimum quintum dedicata) 353–357.

110. Urbs, quam Deo donavimus. Konstantins des Großen Konzept für Konstantinopel, Boreas 18 (1995) 143–173.

111. Ideologische Ansprüche — historische Realität. Zum Problem des Selbstverständnisses der Byzantiner, Byzanz und seine Nachbarn, hrsg. von A. Hohlweg (Südosteuropa-Jahrbuch 26), München 1996, S. 19–45.

112. Die byzantinische Renaissance und das klassische Altertum, Byzantium. Identity, Image, Influence, XIX International Congress of Byzantine Studies, Major Papers, Kopenhagen 1996, S. 17–25.

113. Resümee der Problematik der Tafelrunde G: Überlieferung spätantiker und frühbyzantinischer Texte "vor dem Archetypus", Byzantium. Identity, Image, Influence, XIX International Congress of Byzantine Studies, Major Papers, Kopenhagen 1996, S. 496–499.

114. Was für Bilder eigentlich?, Neue Überlegungen zum Bilderedikt des Kalifen Yazid, Le Muséon 109 (1996) 267–278.

115. The Apocalypse of Zerubbabel and Christian Icons. Jewish Studies Quarterly 4 (1997) 185–190.

116. Der Tod des Phokas und die Ermordung des Anastasios von Antiocheia, Varia VI (Ποικίλα Βυζαντινά 15), Bonn 1997, S. 25–35.

117. Die Predigt des Strategios, Varia VI (Ποικίλα Βυζαντινά 15), Bonn 1997, S. 37–29.

118. Adversus Iudaeos — pro imaginibus. Die Gedanken und Argumente des Leontios von Neapolis und des Georgios von Zypern, Varia VI (Ποικίλα Βυζαντινά 15), Bonn 1997, S. 131–176.

119. Das Martyrion des heiligen Anastasios des Persers und die Rückkehr seines Leichnams, Varia VI (Ποικίλα Βυζαντινά 15), Bonn 1997, S. 177–266.

120. Die *Doctrina Iacobi nuper baptizati*, Varia VI (Ποικίλα Βυζαντινά 15), Bonn 1997, S. 267–439.

121. Maximos der Bekenner und die Zwangstaufe durch Kaiser Herakleios, Varia VI (Ποικίλα Βυζαντινά 15), Bonn 1997, S. 441–467.

122. Sophronios und die Juden, Varia VI (Ποικίλα Βυζαντινά 15), Bonn 1997, S. 469–475.

123. Eine abgelehnte Miszelle mit dem vorgesehenen Titel: Eigentlich nicht weiter erstaunliche Sekundärliteratur, Varia V (Ποικίλα Βυζαντινά 15), Bonn 1997, S. 477–479.

124. Die vermeintliche Häresie der Athinganoi, Jahrb. Österr. Byz. 47 (1997) 37–50.

125. Sokrates Scholastikos über die beiden Apolinarioi, Philologus 141 (1997) 362–369.

126. Épiphania et Martine sur les monnaies d'Héraclius, Rev. numism. 152 (1997) 457–465.
127. Rezension von H. Schlange-Schöningen, Kaisertum und Bildungswesen im spätantiken Konstantinopel (Historia, Einzelschriften 94), Stuttgart 1995, Byz. Zeitschr. 90 (1997) 499–502.
128. Der Disput um Fragment 209,1 des Johannes von Antiocheia, Klio 79 (1997) 479–483.
129. Beobachtungen zur Unterbasis des Theodosios-Obelisken im Hippodrom von Konstantinopel, Boreas 20 (1997) 17–22.
130. Bilder und Bilderstreit, Byzanz, die Macht der Bilder. Katalog zur Ausstellung im Dom-Museum Hildesheim, hrsg. von M. Brandt und A. Effenberger, Hildesheim 1998, S. 56–67.
131. Ohne Anfang und Ende. Das Hexaemeron des Georgios Pisides, ΑΕΤΟΣ. Studies in honour of Cyril Mango, presented to him on April 14, 1998, ed. by I. Ševčenko and I. Hutter, Stuttgart — Leipzig 1998, S. 314–328.
132. Byzantium: cultural suicide?, in: L. Brubaker (Hrsg.), Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive?, Aldershot 1998, S. 73–84.
133. SO Debate. J. Ljubarskij, Quellenforschung and/or Literary Criticism: Narrative Structures in Byzantine Historical Writings with comments by D. Ye. Afinogenov, P. A. Agapitos, J. Duffy, M. Hinterberger, E. Jeffreys, A. Littlewood, C. Rapp, J. O. Rosenqvist, L. Rydén, P. Speck, & W. Treadgold, Symb. Osloen. 73 (1998) 5–73 (P. Speck S. 52–57).
134. Rezension von A. Alexakis, Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype (Dumbarton Oaks Studies 34), Washington, D.C., 1996, Jahrb. Österr. Byz. 48 (1998) 345–348.
135. Rezension von W. Seibt — M. L. Zarnitz, Das byzantinische Bleisiegel als Kunstwerk. Katalog zur Ausstellung, Wien 1997, Byz. Zeitschr. 91 (1998) 581–583.
136. Eine Brautschau für Staurakios?, Jahrb. Österr. Byz. 49 (1999) 25–30.

General Introduction

Byzantium after 2000

Post-Millennial, but not Post-Modern?

John Haldon

This volume, dedicated to one of the best-known contemporary scholars of Byzantine culture and civilisation, is a fitting reminder also that Byzantine Studies as a discipline — or rather, as a set of disciplines — has attained a degree of maturity and scholarly interest, indeed popularity, which only a century ago might have appeared to scholars such as Bury or Krumbacher as rather unlikely, even if desirable. The following brief comments reflect a personal commentary on the state of the field, and an effort to contextualise what "Byzantine Studies" means for those involved with it in the last years of the twentieth century.

In part, the popularity of Byzantine Studies reflects the expansion of mass tertiary education through Universities and equivalent institutions, especially in the United States and western Europe; in part it reflects also an increased awareness of, and interest in, the post-Classical antecedents of much of "western" culture, and a corresponding awareness of the proximity to its medieval forebears held by those contemporary cultures in which the Orthodox Church has played a role from medieval times up to the present day. It also reflects the interest in part of their own heritage shown by second- and third-generation immigrants from Greece and eastern Europe to the United States, Canada, and Australia in particular, where the popular combination of Byzantine with Modern Greek Studies demonstrates the expansion of a small but lively educational market. Recent and current political and cultural issues in South-East Europe in particular have raised the consciousness of many with regard to the Byzantine past and its contribution to the shaping of the modern world in the Balkan and East Mediterranean region; and while the history of Byzantine Studies is too well-known to bear repeating here, it is significant, and perhaps also ironic, that it was likewise primarily for reasons of political concern that interest in the Byzantine world and its heritage received such stimulus in the early Renaissance period in the first place. For the threat from the expanding Ottoman state which was perceived in central and western Europe served directly to stimulate interest in Byzantine accounts of the Turks and their history, an interest which in its turn promoted further probing into the East Roman, or at least post-Roman imperial past, among political and intellectual circles of the West, especially in Italy, during the sixteenth century[1].

Closely bound up with this political historical, indeed, strategic geographical interest, study of the Greek language and its evolution in the post-classical world was

[1] There is an excellent short survey of the history of Byzantine Studies in Gy. Moravcsik, Einführung in die Byzantinologie, Darmstadt 1976.

a central part of this developing tradition. The linguistic evolution of Greek in its various spoken and written forms, the functional and cultural differentiation between the various registers and dialects, proved to be a vast field for linguists and philologists, an interest again stimulated by the need to make sense of medieval Greek historical writing and chronicles, and tied in with the very immediate demands of the cultural politics of the period which produced it.

But like much of the subject-matter of western science, Byzantium has remained the object until quite recently of outside scrutiny, for the scholarly study of "Byzantium" evolved last of all in those areas most directly part of the heritage: the Greek-speaking regions of the south Balkans and Asia Minor. Of course, such an interest existed throughout the Tourkokratia, evolving especially towards the end of the eighteenth century, less as a revival of interest in the Byzantine past than as a re-directing of already existing intellectual currents, from a more-or-less strictly "Orthodox" view of the God-guarded empire and its heritage, to a more openly pluralistic and, dare one say, more "scientific" attitude, as the effects of rationalism and the Enlightenment were felt.

Yet the Enlightenment did not necessarily signal an enlightened approach to Byzantium: indeed, we all are familiar with Edward Gibbon's judgement, a view determined largely by the eighteenth-century English interpretation of Greek philosophy and the stoic values of the Roman republic (which fitted comfortably with the self-image of the English upper class), together with the distaste felt by many enlightenment thinkers for the politics of the medieval Church, eastern or western — a view also shared, to a degree at least, by Greek rationalist thinkers such as Adamantios Koraes[2].

Byzantine Studies, in the sense of the study of Byzantine history, language and literature has a long pedigree. But whether we consider Hieronymus Wolf[3], Edward Gibbon or Karl Krumbacher to be the founders of "modern" Byzantine Studies, it is clear that, more than with many other areas of the study of past societies, it is a multi-disciplinary and, perhaps most importantly, a multi-cultural field. In this it reflects its subject, itself a multi-cultural and, for much of its history, a polyglot state in which the Greek language and the Orthodox Church served among many other elements as key unifying factors. The content of the present volume provides a neat illustration of the point, as also of the many-stranded nature of the field. This is not to suggest that other

---

[2] But we should be careful to differentiate between the 'rationalist' hostility to Byzantium displayed by writers such as Gibbon and the prurient moralising hostility of later writers of the Victorian age such as William Lecky, whose views Gibbon would probably have found equally distasteful. See W. E. H. Lecky, A History of European Morals from Augustus to Charlemagne, 2 vols., London 1869, 2, pp. 13f.: "Of that Byzantine empire, the universal verdict of history is that it constitutes, without a single exception, the most thoroughly base and despicable form that civilisation has yet assumed. There has been no other enduring civilisation so absolutely destitute of all forms and elements of greatness, and none to which the epithet mean may be so emphatically applied ... The history of the empire is a monotonous story of the intrigues of priests, eunuchs, and women, of poisonings, of conspiracies, of uniform ingratitude".

[3] See H.-G. Beck, Der Vater der deutschen Byzantinistik: Das Leben des Hieronymus Wolf, von ihm selbst erzählt (Misc. Byz. Monac. 29), Munich 1984.

fields — for example, western Medieval Studies — are in themselves less multi-faceted, simply to remark on the fact that Byzantinists have evolved a particular identity which contrasts them with colleagues in other fields. This has sometimes had negative results, insofar as Byzantine Studies can be seen as an esoteric and somewhat marginal area of interest — a result to a degree of the language or languages of the sources, partly also a result of the geographical centre of the field, well away from most of the regions where the subject first evolved.

Only in Greece itself (and in emigré Greek communities) is Byzantium "mainstream", and this has, in turn brought its own particular disadvantages. For here the exigencies of cultural politics, ethnohistory, the continued role of the Orthodox Church and its own view of the Byzantine past, contemporary national political issues of identity and relations with neighbouring states and cultures, have all combined to affect the ways in which Byzantium has been appropriated, studied, and re-presented to the indigenous consumer of recent and contemporary Greek culture. The internal debate has in turn had its effects upon the external readership, so that both a romantic philhellenic and an anti-Hellenic perspective can be detected in the writings of non-Greek Byzantinists[4]. The literature on this topic is considerable and well-known, and it is unnecessary to pursue the subject further in this context. But it is important to bear it in mind, because the bifocal lens of Byzantine studies — informed both by an "internal" perspective of those born and brought up within the modern Hellenic tradition, and by an "external" point of view of those outside modern Greek culture — has determined a good deal of the discourse of Byzantinists.

Byzantine Studies is a handy term that actually comprises a vast range of sub-fields which often have little direct contact one to another — indeed, the contents of this volume are again illuminating in this respect. But these sub-fields, if that is an appropriate term, themselves fall into two broad categories: instrumental and interpretational. By the former, I mean those disciplines which are primarily concerned with the preparation and analysis of source material of one type or another, without which it must reasonably be conceded that no more broadly-based interpretative or generalising study can properly be effected. And because of the nature of the sources, whether literary, epigraphic, archaeological or visual representational, the instrumental tradition has tended, by necessity, to dominate the field of Byzantine Studies as a whole. Most "Byzantinists" possess a competence in at least one, and usually more than one, of these instrumental skills, which in themselves tend to discourage theoretical reflection. Such skills are rooted in the positivism of nineteenth-century notions of scientificity which have dominated and moulded European and North American historiographical thinking, and it has been until recently the emphasis on the technical and methodological skills which are required for the internal and external assessment of textual evidence that have dominated — quite rightly, up to a point — the training of those who wanted to study Byzantium more closely. In particular, the methods and priorities of classical philology have

[4] For a useful brief summary of some of the issues, see Av. Cameron, The Use and Abuse of Byzantium. An Essay on Reception, Inaugural Lecture, King's College London, 15 May 1990, London 1992 (rpt. in: ead., Changing Cultures in Early Byzantium, Aldershot 1996, no. XIII).

necessarily had a major influence, even if this is no longer the case today (and without pronouncing any value judgements in that regard). Theoretical abstraction has thus been avoided without too many qualms as largely unneccessary, enabling specialists to pursue their aims using methods which, by virtue of their proven scientificity, are seen as more-or-less neutral, thus assuring a 'true' picture of the past.

In 1984 I wrote an article about the confrontation which it seemed to me at the time existed between, very broadly speaking, those who were interested in questioning the theoretical assumptions underlying and informing their research, and those who were not interested in such debates, preferring to see them either as irrelevant or as inaccessible[5]. In my concluding remarks, I suggested that Byzantine Studies in the mid-1980s was in the process of what T. S. Kuhn would have called a 'paradigm shift', that is to say, a process through which a traditional set (or sets) of assumptions and priorities, as well as theories and approaches, is replaced by different sets of ideas. The changes in the nature of the subject and in those who pursue it have not been particularly marked, yet there has for all that been some considerable movement in attitudes and assumptions about what is acceptable material for study and what are appropriate questions to ask. To a degree, of course, this is entirely predictable: the changes in social and cultural values and priorities in general, in secondary education, and in the context of the major political issues of the day, have naturally worked themselves through to the level of university and college degree programmes. The effects of gender-studies programmes and feminist history-writing in particular can be seen in the sorts of social history questions which are now being asked by younger scholars especially. But equally impressive changes in the agendas of art historians and archaeologists have taken place, so that, when we stand back for a moment and compare the situation only twenty or so years ago with that of today, we see a really rather different set of questions and interests at the forefront.

Now all this may simply be the inevitable result of a shift in attention introduced by a new generation of scholars and students. On the other hand, it seems to me that the changes since the late 1970s have been faster and more far-reaching than those beforehand, and that a real broadening of the historical agenda has occurred which contrasts very strikingly with the slower rate of change of the period from before the Second World War until the 1970s.

Two fields in particular, it seems to me, have benefited from closer engagement with current theoretical debates, namely art history and literary studies[6]. Yet, as with social and economic history, which have similarly engaged to an extent with developments inaugurated in other fields, Byzantine Studies as a whole remains peculiarly slow to take up — even if only to debate with and to reject — some of the issues

---

[5] J. F. Haldon, "Jargon" vs. "the Facts"? Byzantine History-Writing and Contemporary Debates, Byz. Mod. Greek Stud. 9 (1984–1985) 95–132.

[6] For useful recent surveys of new as well as traditional approaches, see M. Mullett, Dancing with Deconstructionists in the Gardens of the Muses: New Literary History vs?, Byz. Mod. Greek Stud. 14 (1990) 258–275; and L. Brubaker, Parallel Universes: Byzantine Art History in 1990 and 1991, ibid. 16 (1992) 203–233; and ead., Life Imitates Art: Writings on Byzantine Art History, 1991–1992, ibid. 17 (1993) 173–223.

raised[7]. To be sure, individuals in many fields have shown a willingness to challenge a given consensus, but they have had little direct influence, apart from in the tendency and direction of their own further work. And I would relate this conservatism (which, I hasten to add, must not necessarily be cast as in itself a bad thing) to the rather self-contained character of the field as a whole.

In some respects, this is by no means unwelcome. Discussion about authorial intention (in respect of the multiple possibilities open to the reader of a text, written or visual), or the culturally-determined nature of perception have opened up new debates about interpretational possibilities and the sorts of questions that can be asked of the evidence. But other debates, in particular those surrounding the culturally-determined construction of evidence itself have, on the whole, remained marginal to the concerns of Byzantinists. This is especially true of what has loosely come to be referred to as 'post modernism'.

For with the advent of what has been dubbed the New Historicism and of post-modernism, the need for grounded theory has been challenged, and a powerful argument has been advanced for an eclectic and discursively relativist approach to evidence and source-interpretation. Since this is particularly important for the ways in which historians work and in which the past is conceptualised, I would like to spend a moment looking at the claims of 'post-modernism', as far as this represents any sort of coherent body of thought or set of attitudes, before suggesting the sort of problems it presents the historian with, and where it leaves Byzantine Studies. I should premise my remarks with the point that I am not hostile to post-modernist thought as such. I believe its evolution since the 1950s is historically relatively easy to understand, and the logic of its critique intelligible. But I also think that it brings with it a series of problems for history-writing and the study of the past which concerns all historians.

It seems often to be the case that discussions among historians and philosophers of history around issues raised by debates about the epistemological status of history-writing and the ontological status of the past produce polarisations of opinion and caricatures of supposedly antagonistic and mutually exclusive points of view. This has been no less the situation stimulated by discussions on the issue of 'post-modernism', as a recent exchange in the journal *Past and Present* has amply demonstrated[8].

To characterise 'post-modernism' without thereby doing an injustice to one aspect or another of its multiple strands is rather difficult. The use of the term is often rather loose, so that it is sometimes not at all apparent what some protagonists in the discussion actually mean by it, as Joyce points out in his *Past and Present*

---

[7] Neatly indicated by the fact that Alexander Kazhdan's and Giles Constable's People and Power in Byzantium: An Introduction to Modern Byzantine Studies, Washington, D.C., 1982, presented historiographical debates about structuralism, for example, as though they were relatively new, when in fact they had long dominated the scene outside Byzantine Studies.

[8] L. Stone, Notes. History and Post-Modernism, Past and Present 131 (May 1991) 217f.; P. Joyce, History and Post-Modernism I, ibid. 133 (November 1991) 204–209; C. Kelly, History and Post-Modernism II, ibid. 209–213.

contribution[9]. The term is something of a 'catch-all', a convenient label for a whole range of divergent and sometimes contradictory or conflicting points of view about the nature, form and effect of cultural production[10]. More importantly, academic debates often seem to forget the social, cultural and historical context for the development of these various strands, that is to say, the period from the late 1950s marked by the political de-colonialisation of parts of the Third World and the growth of a variety of liberation movements (national, ethnic and cultural) and movements representing the interests of groups or segments in western society which felt themselves to be or were perceived to be marginalised or oppressed (women, gays, blacks). These developments generated in their turn an exacerbation of territorialised relations of oppression, summarised in notions of core and periphery, and a corresponding shift in the ways in which these relationships were apprehended. At the same time, the apparent failures of traditional radical politics and assumptions to address these issues effectively, especially in Europe and the United States, provoked a questioning and a challenging which led to the fragmentation of traditional political allegiances and priorities. Those who mounted critiques of these relationships did so through the politics of particularism — cultural and intellectual attacks on the universalist assumptions of western 'grand theory', a rejection of notions of cultural and political integration, and — most challengingly, as recently discussed by Edward Said — the revival of anti-rationalist, religious discourses, as a means of asserting 'national' cultural differentness, as a means of asserting ethnic identities against secularising political powers, and as a means of challenging secularist assumptions about the nature of power, the moral order, and so on[11].

At the intellectual level, theories of 'differentness', expressed especially through notions of the discourse-constituting nature of language, have become the hallmark of this fragmented but visible set of approaches to the social. Indeed, the 'social' is itself a category, as we shall see, threatened by post-modernist analysis, for it is perceived again as a universalising concept which must ignore the multi-layered, fragmented and contradictory nature of social practice, and which would ignore it as a complex plurality of competing and potentially antagonistic discursive practices. Society as a totalising concept is merely the illusion generated by two centuries of Enlightenment and modernist thought, an era dominated by an episteme (to use a term which Foucault himself gave up) in which objectivity and externality were the hallmarks of scientific and rational intellectual conduct[12]. Post-modernism decisively rejects the fundamental principles of modernist thinking. And just as in the case of the Enlightenment, so post-

---

[9] Ibid., p. 206.

[10] There is an enormous bibliography available. For useful introductions to some of the main perspectives, see A. Megill, Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida, Berkeley 1985; J. F. Lyotard, The Postmodern Condition: a report on knowledge, Manchester 1986; P. Dews, Logics of Disintegration, London 1987; J. Culler, On Deconstruction: Theory and Criticism After Structuralism, London 1985; R. Rorty, Contingency, Irony and Solidarity, Cambridge 1989.

[11] E. W. Said, The World, the Text and the Critic, Cambridge, Mass., 1983.

[12] See, for example, the discussion of the implications of Derrida's work by R. Boyne, Foucault and Derrida: the Other Side of Reason, London 1990.

modernism is inextricably bound up with major changes in politics and society, popular consciousness and feelings of cultural disparities and difference.

Perhaps the most apparent characteristic of these varied but essentially post-modernist ways of seeing social praxis is their interest in the *constitutive* function of language. In the case of history this means both in respect of the historian's own practice as well as in respect of cultural production and the generation of 'meaning' in general. Such views have major implications for all historical analysis and interpretation, especially where the written word plays a key role, as is indubitably the case with the study of Byzantium. The key elements of this post-modernist approach may be summarised as follows.

First, there is an insistence on language and textuality, or — to put it in its most all-embracing form — representation, and the notion that social or historical reality is discursively generated (a tendency which is seen by those hostile to 'post-modernism' as negating the difference between imagination and reality, between representation and what is represented).

Second, it is argued that it is time to give up the sociological and historical 'meta-narratives' informing interpretations of human progress, 'stories' embedded in the period of Enlightenment science and positivism, and in the power-structures of western or westernised institutional-political practices and vested interests (the state, Universities, etc.) in which notions of objectivity and progress played a crucial role. These metanarratives (the term is Lyotard's), it is suggested, are too simplistic, too exclusive, imposing upon the historical past powerfully selective versions of the human experience, marginalising or excluding altogether considerable aspects, coercing the identification, on the part of the underprivileged or the excluded, with 'histories' which in no way represent or reflect either their current perceptions of their position and relationship with others, or their own history when it is treated as an autonomous discourse. Instead, postmodernist approaches emphasise difference, fragmentation, discontinuities, micro- rather than macro-developmental frameworks for the understanding of the human condition.

In its turn, however, and in association with an understanding of social reality as linguistically and discursively constituted, this entails a radical rejection of 'traditional' notions of truth and value, and a radically relativist and eclectic mode of apprehending experience as discourse.

Postmodernist interpretation thus promotes a view of *reality as itself constituted by discourse*, by language and representation. There are no extra-discursive, transcendent experiences or perceptions, no grounded theory (or 'metatheory'), to which appeal can be made in order to make comparisons about relative values and judgements, for the reason that these are themselves all constructed in and through discourse. It follows that appeals to 'values' and intrinsic quality, to objectively-determinate structures and relationships on the basis of which human social praxis can be judged, are to be rejected and abandoned, for they are nothing other than logocentric, metaphorical representations of the interplay of discursive practices and the value-systems generated by them, whether these become overt or remain invisible and concealed.

The implications of this for historical research agendas have been neatly summarised by Patrick Joyce: *the past, in the sense of process, event, institutions, politics*

and so on is necessarily indistinguishable from the historical discourses which it generated (the forms of 'evidence'), but through which it is reconstructed in the present. Social totalities and sets of relationships identified by the historian do not reflect a coherence of such structures or processes in the past at all; rather, they represent the results of a process of present-time construction of meaning.

In thus arguing the irreducibly discursive character of 'the social', the notion of a social totality is also challenged, since there can on this logic be no systemic coherence to the economic, social or political realm in the past, only the attribution of significance or meaning to the past through present discursive practices — meanings that are inevitably also partial, fragmented, one-sided. History is thus not a more-or-less objective account of (aspects of) the past, but a reflection of contemporary interests in the guise of narratives about the past, its relevance and value determined not by appeal to some objective framework open to all, but rather by the position (in time as well as in social and cultural context, gender and so on) of the viewer.

Post-modernist criticism is thus founded on two key principles: first, a distrust of notions of totality and universality in respect of the production of knowledge and the writing of history, emphasising in contrast that which is contingent, particular, singular — in short, emphasising fragmentation; second, the notion of the constructed nature of historical knowledge and its roots in present discourse and perceptions. In both respects, it seeks to reveal the ways in which knowledge is legitimated, the ways in which it functions ideologically and the ways in which it is constituted in respect of certain sets of power-relations across time.

Now in respect of many of these points — the question of 'positionality', for example, which is to say, the perspective from which the historian looks at, selects and interprets the evidence; or from the point of view of the hermeneutic examination of any form of text, from the position that texts embody a multiplicity of material and linguistic realities, social and discursive practices — there can be no doubt that post-modern writers are right to challenge the unstated or forgotten assumptions which determine the practice of historiography, especially the institutionalised historiographical structures generated by western academic establishments and professionalism; although it needs to be said that none of the points raised is new. Reference to the work of E. H. Carr will quickly demonstrate that this is the case. The provisional nature of the results of any historical analysis and the role of the historian's own social and cultural constitution in the construction of his or her interpretation, the whole question of selection, intention and omission, are too well-known to need pointing out here. 'Modernist' philosophy of history is thoroughly familiar with all these issues. At the same time, the deconstructive reading of texts has added enormously to the strategies available to historians in analysing the ways in which texts — both literary and archival — present partial and embedded aspects of the social practices within which they functioned, practices which in part both constituted and were constituted by them.

The real challenge comes, of course, from the strongly 'discursivist' position adopted by some post-modern thinkers, in which it seems often that past reality is understood as available *only* through a literary construction, with the logical implication that the past cannot exist independently of discourse. Some post-structuralist and

post-modernist critics argue that there is no material, referential world outside of language which can be known and discussed 'scientifically'. Extra-linguistic reality is denied, since language is the structure of mental life and cannot stand outside itself to observe itself. And although some commentators have paid lip-service to the notion that there is a reality external to discursive practice and independent of our representation of it, there is often a slippage between what actually happened in the past and what or how we know about it. And this is the crux of the matter — how to mediate between the past and the present in such a way as to construct knowledge of the causal relations and social contexts represented by the evidence, while recognising the discursive character of our own efforts and the material upon which these efforts are concentrated, without at the same time abandoning the notion that there is/was an externality of structures and relations in which language represents only one element[13].

There have been several responses to this. To begin with, we might argue for a different understanding of language, and see it not only as a performative, constitutive characteristic of human social being, but rather as both constituted by and constitutive of social reality/experience. On this logic, language is both an instrument of mediation between a material world, through which human beings apprehend their environment, as well as a means of representing and hence also reconstructing, that real world. Language is thus both a *constructive* effect in respect of discourse and at the same time a *constructed* aspect in respect of its social context. Language can be understood as generated in the context of cultural being on the basis of a (human) phylogenetically evolved propensity, possessing a dialectical, mutually constitutive effect in respect of its socio-cultural environment. Certainly, the results of some ethnomethodological and socio-linguistic programmes would appear to support the conclusion that language has a powerful instrumental, constitutive function. And, as has been observed, it is perfectly possible to concede the meaning-constituting aspect of language, and at the same time accept that language is in turn ascribed meaning according to specific social, historical and cultural contexts[14].

There are other strategies which can be invoked to deconstruct the extreme position represented by what we might term the 'language fallacy'. In particular, it will be useful to examine the relationship which is held to exist between historians' narratives and their object, the past. It is worth remembering in this respect, of course, that the arguments adduced by post-modernism are similar to, or the same as those made by the representatives of a strong 'narrativism', such as Louis Mink and Hayden White, and that post-modern criticism of historians' notions of historical reality and/or the possibility of a non-textual materiality are by no means new.

According to this position, narrative form is not simply a form given to historical writing in order to communicate and persuade, but a form which is also partly constitutive of historical knowledge as such. Since it is also argued that narrative form originates

---

[13] Insightful discussion of this issue is to be found in M. de Certeau, The Writing of History, New York 1988, but see also H. White, Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism, Baltimore 1978.

[14] See C. Smith-Rosenberg, The Body Politic, in: E. Weed (ed.), Coming to Terms: Feminism, Theory, Politics, New York 1989, pp. 94–107 (p. 101).

in the literary imagination, history can be saved from science by associating it generically with fiction. Given the radical de-subjectification of literary production, historical texts as literary artefacts can be denied any single determinate meaning; rather, it is up to the reader to attribute significance, which can be achieved by a variety of interpretative strategies. In historical terms, this means denying the past as a determinate reality with a meaning of its own, traces of which survive in the evidence. The significance or meaning which historians attribute to the evidence is determined by the position of that evidence in the general structure of the narrative. Of course, in admitting any difference between the factual and the significant, some notion of the past as a determinate actuality creeps in. Mink attempts to resolve this by distinguishing between the 'facts', or the conditions needed to accept their truth, on the one hand, and the value and significance attributed to them by the historian, thus retaining the idea that all meaning and structure is presently imposed and not resident before the act of interpretation. But this position is not without contradiction either.

On the one hand, it is accepted that there are certain components of any historical account whose truth value is independent of their position in the narrative (*e.g.* the truth of the fact that the battle of Manzikert occurred in 1071 is independent of any narrative). Such components are generally arrived at on the basis of consensus among those familiar with the relevant texts. On the other hand, however, it is argued that such facts are meaningless in themselves, so that meaning is attributed through a process of redescription and re-ordering which is itself a product of the narrative form. The truth value of these facts then depends on the form of the narrative, rather than on any form external to the narrative. Meaning is derived from the linguistic structure, the discourse, rather than being immanent in the external reality of past time.

These assumptions can be challenged in several ways, all of which lead to the conclusion that the historical past does possess a meaning or significance in itself (although other significances can be imposed upon it), and that the historian both discovers as well as creates significance. We may assume, for example — it would be absurd not to do so — that events in the past held a significance for those involved in them. Past actions can be assumed to have had motives, however implicit or unknowable they may be. Social practice, which represents the totality of human activity in a given context at a given moment, can therefore likewise be taken to be meaningful for those involved, even where results were unintended or accidental. As long as we are prepared to accept that human beings inhabited the past, it is impossible to deny that actions held a meaning for them.

There are several other arguments which might be elaborated, but which cannot be pursued in the context of this paper, most importantly an argument which distinguishes more precisely between history — the narrative construction of historians — and the past. But the debate is an important and an interesting one, and one from which those involved both with Byzantine literature as well as the narrative construction of the history of Byzantium would profit.

Interestingly, some of the issues it raises have also been addressed from quite a different perspective in the work of Paul Speck. For Speck has been at the forefront of attempts to elucidate the constructed nature of certain categories of Byzantine litera-

ture, and at the same time to demonstrate both the multiplicity of possible 'histories' which this literature can generate, and the fact that it is socially-situated and therefore part of a reality, even if that reality is not ours. In this respect, his methodological approach provides an alternative response to the post-modernist, relativising critique of narrative history-writing. Those familiar with his textual deconstructive methods, whether or not they accept the conclusions he then permits himself to draw, will be aware of this. But it is interesting that hardly any Byzantinist has been prepared to comment upon, much less adopt, any of the textual deconstructive strategies invoked by one or another stream of 'post modernist' thought, and it seems to me also a pity (even if I find the epistemological grounds of extreme narrativism flawed, as indicated above). For familiarity with the debate — which has been very lively — would certainly open up new perspectives both on strategies for evaluating and deriving or constructing meaning from texts of all sorts, and on the construction of historical narratives, not only by Byzantinists, but by Byzantine writers too. Speck's work, while evolving within traditional philological textual criticism (with an added dash of Speck-ian élan), has managed to raise some of these issues independently of this debate. It would perhaps open up new ground in the field of Byzantine Studies if those who disagreed with aspects of Speck's work on texts were to challenge him from this relatively new perspective, rather than simply dismissing his approach as too burdened by theory and hypothesis. Byzantine Studies is a small field compared with many others, and outside Greece and the Balkan countries always potentially threatened by what outsiders perceive as its lack of immediate relevance. It is about to enter the next millennium: if it is to maintain its intellectual credibility and respectability among its sister disciplines, its exponents might also consider familiarising themselves with such debates, the better to participate with scholars in other fields in debates relevant to all intellectual discourse.

Alexander der Große am Bosporus

Albrecht Berger

Alexander der Große[1] hat den Bosporus, soweit wir wissen, nie mit eigenen Augen gesehen und auch nie versucht, die Stadt Byzantion einzunehmen. Byzantion hatte erst 338 v. Chr. eine Belagerung durch seinen Vater Philipp II. überstanden. Alexander war klug genug, keinen zweiten Versuch zu unternehmen, und als er 333 v. Chr. gegen die Perser aufbrach, nahm er mit seinem Heer den kürzeren und ungefährlicheren Weg über die Dardanellen.

324 n. Chr. wurde anstelle des alten Byzantion die Stadt Konstantinopel gegründet und stieg in den folgenden Jahrzehnten zur Hauptstadt des römischen Reichs auf. Bald entwickelte sich dort eine patriographische Literatur, die unter anderem zum Ziel hatte, die neue Rolle der Stadt mit Hilfe einer fingierten glanzvollen Vergangenheit zu legitimieren. Es bildet sich der Gedanke einer Dreiheit von Gründern, König Byzas, Kaiser Severus und Kaiser Konstantin[2], und eine Reihe von Monumenten aus der Zeit der Neugründung wird in die Zeit des Severus zurückdatiert[3].

Auch Alexander der Große wird in diese Geschichte einbezogen. Er gilt seit dem sechsten Jahrhundert als Gründer des Strategions, eines später zum Forum ausgebauten Exerzierplatzes im alten Byzantion am Eingang des Goldenen Horns. Die erste Quelle, die das berichtet, ist die Chronik des Johannes Malalas[4]:

> Und als er (Alexander) in die Stadt des Byzas in Europa kam, legte er dort einen Platz an, den er das Strategion nannte. Denn nachdem er dort mit seinem Heer und den Bundesgenossen den Krieg als Feldherr geplant hatte, setzte er von dort mit seinem Heervolk zu einem Hafenplatz über, der auf der anderen Seite in Bithynien lag und Diskoi hieß. Um sein Heer anzutreiben, zahlte er ihnen dort viel Gold aus, und benannte den Hafenplatz zu Chrysopolis um; und so wird er bis heute genannt. Und er segelte von dort los und fuhr nach Troja.

In den *Parastaseis syntomoi chronikai* findet sich folgende Notiz, die Alexander auf andere Weise mit dem Stategion zusammenbringt[5]:

---

[1] Zur Gestalt Alexanders in der byzantinischen Literatur und Kunst vgl. H. Gleixner, Das Alexanderbild der Byzantiner, München 1961.

[2] Dagron, Constantinople, S. 61–97.

[3] Darunter der Hippodrom und das Zeuxipposbad, vgl. A. Berger, Regionen und Straßen im frühen Konstantinopel, Istanb. Mitteil. 47 (1997) 349–414, hier 412.

[4] Malalas 192, 11–193, 6 (Bonn); danach auch Chronicon Paschale 495, 12–16 (Bonn); in einer Notiz über angebliche Renovierungsarbeiten des Severus. — Der hier erwähnte angebliche frühere Name von Chrysopolis, Diskoi, ist sonst nicht bezeugt.

[5] Parastaseis § 69. — Die Übersetzung in Anlehnung an Cameron-Herrin, Constantinople, S. 151 mit Anm. 2.

> Der Dreifuß auf dem großen Strategion ist, wie Promuntios sagt, Alexander der Makedone. Er stellte das anhand der Inschrift fest, und wer mit seinen Schriften vertraut ist — besonders die sie mit den Weissagungen zu vergleichen wissen —, weiß, daß es Alexander ist. Und derselbe schreibt auch, daß der heilige Konstantin dort das erste Forum für die Stadt gebaut hat[6].

Gemeint ist hier offenbar, daß ein auf dem Strategion als Dekoration aufgestellter antiker Dreifuß wegen seiner Inschrift als eine Stiftung Alexanders des Großen galt. Formulierungen, bei denen der Stifter anscheinend selbst mit dem Objekt identifiziert wird und manchmal sogar dessen Namen annimmt, finden sich in den Parastaseis mehrfach[7]. Von einem persönlichen Aufenthalt Alexanders in der Stadt ist dabei nicht die Rede. Die Parastaseis bieten zwar immer wieder für Statuen in Konstantinopel phantastische Erklärungen an, auch für solche, deren wirkliche Identität aus anderen Quellen bekannt ist. In diesem Fall ist es aber nicht ausgeschlossen, daß der Dreifuß wirklich von Alexander stammte, an einem anderen Ort als Weihegeschenk stand und nach der Neugründung von Konstantinopel wie so viele alte Kunstwerke seinen Weg in die Stadt fand.

Die meisten Notizen der Parastaseis sind später, zumeist in gekürzter und geglätteter Form, in die Sammlung der *Patria Konstantinupoleos* übernommen worden. Die eben zitierte Notiz über das Strategion fehlt dort aber; an ihre Stelle ist ein anderer Text getreten, der offenbar versucht, die bei Johannes Malalas überlieferte Geschichte mit der Nachricht der Parastaseis zu kombinieren[8]:

> Das sogenannte Strategion ist das Standbild Alexanders des Makedonen, das auf dem großen (Strategion) steht. Es stand früher in Chrysopolis, weil er dort seinem Heer den Sold für ein Jahr doppelt auszahlte. Deshalb nannten die Makedonen den Ort Chrysopolis, und der Platz heißt nach dem Heer Strategion. Das Standbild stand in Chrysopolis, so wie es das Volk aufgestellt hatte, 648 Jahre. Konstantin brachte es in die Stadt. Dort wurden die Soldaten ausgebildet, weil der Platz eben war[9].

Hier ist der Name des Platzes auf ein angebliches Standbild Alexanders übertragen worden. Die Nennung des 'großen' Strategions, das sonst nur aus den Parastaseis bekannt ist, legt nahe, daß die Stelle tatsächlich auf deren eben zitierte Notiz zurückgeht, sich hinter dem Standbild also wieder der Dreifuß verbirgt. Der Redaktor der Patria hat also an der mißverständlichen Formulierung Anstoß genommen und sie durch die Umdeutung des Strategions zu verbessern versucht. In den beiden darauf-

---

[6] Promuntios wird von Cameron-Herrin, Constantinople, S. 42, als Mitglied eines gelehrten Zirkels in der Entstehungszeit der Parastaseis angesehen. Historisches Vorbild für diesen fiktiven Historiker ist wohl Promotus, der Feldherr und Konsul von 389, der in den Parastaseis vom Helden einer Anekdote zum Autor mutiert ist; ein Parallelfall sind in § 7 Hippolytos und Herodes, vgl. Berger, Untersuchungen, S. 730–732.

[7] Vgl. die fiktiven Personen Pittakes und Neorios, dazu Berger, Untersuchungen, S. 184 f.; zum 'kleinen Strategios' s. unten; vgl. auch Cameron-Herrin, Constantinople, S. 264f.

[8] Patria II § 59; vgl. Berger, Untersuchungen, S. 406f.

[9] Zu den 648 Jahren Berger, Untersuchungen, S. 188, 191 und 406.

folgenden Notizen der Patria wird der Dreifuß, "der die vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Dinge enthält", mit einer Anzahl anderer antiker, angeblich als Orakel dienender Bildwerke dann ebenfalls angeführt, und ein sonst unbekanntes Standbild des Kaisers Leon I. (457–474) wird als "der kleine Strategios" ausgegeben[10].

Da zuerst von einer Übertragung des in einem Kunstwerk verkörperten Strategion aus Chrysopolis die Rede ist, wird danach zwar in Anlehnung an Malalas die Funktion als Exerzierplatz erwähnt, die dazugehörige Etymologie aber unterdrückt und durch eine andere, im wahrsten Wortsinn platte Erklärung ersetzt.

Eine ganz anders geartete Verbindung Alexanders des Großen zum Bosporus und zu Byzantion wird von der apokalyptischen Literatur und den von ihr beeinflußten Rezensionen des Alexanderromans hergestellt. So berichtet die an der Wende vom siebten zum achten Jahrhundert entstandene Apokalypse des Pseudo-Methodios, ein syrisches, später auch ins Griechische übertragenes Werk, folgendes: Alexanders Mutter, angeblich eine äthiopische Prinzessin namens Kūşyat (Chuseth), soll nach dem Tod Philipps und Alexanders den Būz (Byzas) geheiratet haben, den Gründer von Byzantion, und aus den Kindern aus dieser Verbindung seien die Herrschergeschlechter von Rom, Byzantion und Alexandreia hervorgegangen[11]. Byzas gilt schon seit der Antike als eponymer Stadtgründer von Byzantion, wird aber zuerst hier in Zeit Alexanders datiert[12].

In der spätbyzantinischen Rezension ζ des Alexanderromans ist Byzas vom Stiefvater Alexanders dann zu einem seiner Flottenkommandanten geworden. Byzas wird von Alexander bei der Rückkehr von Rom ausgesandt und gründet auf einer Expedition an die thrakische Meerenge die Stadt Byzantion[13]. Während Byzas bei Pseudo-Methodios im Verhältnis zu Alexander als eine gleich- oder übergeordnete Gestalt auftaucht, ist er im Roman sein Untergebener und erbaut die Stadt in Alexanders Auftrag. Konstantinopel ist, wie Ulrich Moennig bemerkte, auf diese Weise sehr geschickt "... in den Alexanderroman integriert, ohne von Alexander erobert zu sein"[14].

In die späteste byzantinische Zeit gehört schließlich die Sage, der Bosporus sei kein natürlicher Wasserweg, sondern von Alexander dem Großen gegraben worden. Sie geht letztlich auf einen historischen Kern zurück, nämlich den Feldzug Alexanders in Persien. Bei diesem Feldzug durchquerte Alexander 330 v. Chr. einen Paß in der Nähe des heutigen Teheran, durch den man von der Hochebene zum Kaspischen Meer abstieg und der deshalb den Namen Kaspische Tore trug. Vierhundert Jahre später lokalisiert Flavius Josephus diesen Paß bereits im Kaukasus und berichtet, Alexander habe ihn durch ein eisernes Tor verschlossen[15].

---

[10] Zu Bildungen dieser Art s. oben Anm. 7. Im erhaltenen Text der Parastaseis erscheint der Name Strategios nicht.

[11] Pseudo-Methodios, S. 20f. und 28f.; zur Rolle Äthiopiens s. ebd. im Kommentar.

[12] Zu Byzas vgl. Dagron, Constantinople, S. 62f., zu den Quellen seiner Darstellung in den Apokalypsen Pseudo-Methodius, S. 27 im Kommentar.

[13] Moennig, Alexanderroman, S. 197f.

[14] Moennig, Alexanderroman, S. 198.

[15] Flavius Josephus, Ant. Jud. I, 6, 1. — Zur Lokalisierung vgl. F. Pfister, Studien zur Sagengeographie, Symb. Osloen. 35 (1959) 5–39, hier 22–28.

Apokalyptische Texte aus Syrien erzählen dann seit dem fünften Jahrhundert, dieses Tor sei gebaut worden, um die aus dem biblischen Buch Ezechiel bekannten Völker Gog und Magog fernzuhalten. In dieser Form gelangt die Sage in die Apokalypse des Pseudo-Methodios[16] und von dort in die Rezension ε des Alexanderromans, aus der später auch die bereits erwähnte Rezension ζ schöpft.

Die Rezension ε reichert den alten Roman des Pseudo-Kallisthenes mit apokalyptischen und eschatologischen Elementen an; Alexander der Große wird darin als christlich-jüdischer Weltherrscher dargestellt, dem die Geheimnisse der Welt vom Gott Sabaoth offenbart werden. Die Erzählung von Alexander und dem Paß im Kaukasus lautet dort wie folgt[17]:

> Alexander aber besiegte alle Völker des Nordens und verfolgte sie auf dem Weg nach Norden zweihundert Tage lang bis zu zwei großen Bergen in der unsichtbaren Welt, die er die Brüste des Nordens nannte[18]. Als sie dort hindurchgegangen waren, verfolgte er sie nicht mehr. Als er aber sah, daß die beiden Berge dazu geeignet waren, ihren Ausweg zu verschließen, blieb er dort und flehte Gott an, die Berge möchten zusammenrücken und ihren Ausweg verhindern. Er stellte sich aber hin und betete mit folgenden Worten: 'O Gott der Götter und Herr der ganzen Schöpfung ... ich bitte nun deinen vielbesungenen Namen, erfülle mir auch diese meine Bitte und laß diese beiden Berge zusammenrücken, wie ich es erbeten habe, und verachte nicht mich, deinen elenden Diener, der gewagt hat, so etwas zu sagen. Denn ich kenne deine Fürsorge für mich und deine übergroße Güte'. Sofort rückten die Berge zusammen, so daß sie noch zwölf Ellen voneinander standen. Als Alexander sah, was geschehen war, lobte er Gott, und er erbaute eherne Tore und versiegelte den Engpaß zwischen den beiden Bergen und bestrich ihn mit *asykeiton*. Die Natur des *asykeiton* ist aber wie folgt: Es wird nicht vom Feuer verbrannt, noch vom Eisen angegriffen. Innerhalb der beiden Tore und bis zur weiten Ebene pflanzte er dreihundert Meilen weit Dornengestrüpp, das bewässert wurde und die Berge überwucherte. Dort nun, an den Grenzen des Nordens, schloß Alexander zweiundzwanzig Könige ein mitsamt den ihnen unterstehenden Völkern und nannte die Tore die Kaspischen, die Berge aber die Brüste. Und die Namen der Völker waren folgende: Goth, Magoth, ...

Die Namensformen Goth und Magoth anstelle der geläufigeren Gog und Magog erklären sich aus der gerade im fünften Jahrhundert häufig vorgenommenen Identifizierung mit den Goten[19]. Die am Ende des Textes folgende Liste der eingesperrten Völker und die Schilderung ihrer Speisegewohnheiten als Begründung für ihre Unreinheit ist wegen ihrer offensichtlichen Herkunft aus Pseudo-Methodios ein wichtiger Hinweis auf die Datierung der Rezension ε.

---

[16] Pseudo-Methodius, S. 21–26 mit Kommentar.

[17] Anonymi byzantini Vita Alexandri regis Macedonum, ed. J. Trumpf, Stuttgart 1974, S. 144, 1–146, 8. — Im folgenden vgl. Anderson, Alexander's Gate.

[18] Zu diesen J. Trumpf, Alexander, die Bersiler und die Brüste des Nordens, Byz. Zeitschr. 64 (1971) 326–328; Pseudo-Methodius, S. 23 im Kommentar.

[19] Anderson, Alexander's Gate, S. 9–12.

Die Geschichte gehört seitdem zum festen Repertoire des Alexanderromans[20]. In der arabischen und orientalischen Tradition des Romans mußten aber nun die Tore, hinter denen Gog und Magog eingesperrt waren, wegen der zunehmenden Kenntnis der innerasiatischen Länder immer weiter nach Norden und Osten versetzt werden, um am imaginären Ende der Welt zu bleiben[21]. Im byzantinischen Bereich wurde die Episode lange mit der ursprünglichen Lokalisierung weiter tradiert. In der spätbyzantinischen Zeit wurde jedoch die Geschichte von Alexander und den unreinen Völkern auf den Bosporus übertragen, wanderte also vom Ende der Welt zum Zentrum des byzantinischen Reichs und diente nun auf andere Weise als Beweis dafür, daß der berühmte Makedonenkönig an diesem Ort gewesen war: Alexander, so heißt es, hat den Bosporus gegraben und Gog und Magog unter den aufgehäuften Bergen verschüttet.

Belege für die Lokalisierung dieser Sage am Bosporus gibt es meines Wissens aus der byzantinischen Literatur nicht. Erst in der Neuzeit ist eine reduzierte Form, in der nur Alexander den Bosporus gräbt, Gog und Magog aber nicht erwähnt werden, aus Kreta überliefert[22]. Der apokalyptische Bezug fehlt auch in der ältesten mir bekannten Quelle, den Memoiren des Bayern Johann Schiltberger. Schiltberger nahm an dem Kreuzzug von 1396 teil, geriet bei Nikopolis in türkische, danach in mongolisch-tatarische Gefangenschaft und konnte erst 1427 auf dem Weg über Konstantinopel flüchten. Unter den Sagen, die ihm dort erzählt wurden, befindet sich folgende[23]:

> Es hat auch der groß Alexander XV welsche meyl langk durch groß und hochs gepirg und vels [graben] unnd hat zwai mer in ainander lassen; und das do fleust das ist das groß mere, man hayst es auch das schwartz mere, und do fleust die Thonau ein und anderre vil grosse wasser fliessent auch dorein.

Daß die apokalyptischen Motive bei der Übertragung auf den Bosporus noch erhalten waren, geht daraus hervor, daß die Geschichte in der späteren türkischen Überlieferung bei Evliya Çelebi in der Mitte des 17. Jahrhunderts in folgender Version erscheint[24]:

> Tophane war in den Zeiten der Ungläubigen ein Kloster, inmitten eines Waldes gelegen. Dies ist die Moschee, die nach Cihangir benannt ist. Weil sie dem heiligen Alexander geweiht war, besuchen sie die Ungläubigen jährlich am Fest dieses Heiligen. Eine Überlieferung besagt, daß Alexander der Gehörnte an diesem Platz Zauberer und Hexen von Gog und Magog fesselte, indem er Berge auf sie warf und ihnen die Aufgabe gab, das Meer während der vierzig Wintertage in eherne Schiffe zu tun, um das Konstantinopel umgebende Meer zu bewachen. Aber als diese

---

[20] Zu ihrem Auftauchen in der Rezension ζ vgl. Moennig, Alexanderroman, S. 26f., 95 und 273.

[21] Anderson, Alexander's Gate, S. 87–104.

[22] G. K. Spyridakes, Δημώδης Παράδοσις περὶ τῆς τομῆς τοῦ πορθμοῦ τοῦ Βοσπόρου ὑπὸ τοῦ Μεγ. Ἀλεξάνδρου, in: Εἰς Μνήμην Κ. Ἀμάντου 1874–1960, Athen 1960, S. 375–380. — Ich danke W. Brandes für diesen Literaturhinweis.

[23] Hans Schiltbergers Reisebuch, hrsg. von V. Langmantel (1885), S. 46.

[24] Narrative of Travels in Europe, Asia, and Africa ... by Evliya Efendi, übers. von J. v. Hammer, I (1846), S. 54; vgl. auch ebd., S. 59.

> Dämonen die Berge durchstießen, die das Schwarze Meer verschlossen, brach es durch den Bosporus ein, und alle Dämonen wurden im Schwarzen Meer begraben.

Wie die Legende in der ersten Version nach der Übertragung auf den Bosporus lautete, läßt sich aus der ausgeschmückten Fassung Evliyas nur noch ahnen. Offenbar wurde Alexander der Bau des Bosporus zugeschrieben, also die Öffnung, nicht die Schließung eines Wegs. Gog und Magog mußten deshalb, da die ehernen Tore hier nicht vorkommen konnten, statt dahinter eingeschlossen zu sein unter den Bergen verschüttet werden. An die Stelle der ehernen Tore sind bei Evliya die Schiffe getreten, deren Funktion in seiner Erzählung nicht ganz klar ist.

Schiffe sind im Zusammenhang mit der Sage von Gog und Magog jedoch einmal schon im 13. Jahrhundert bezeugt, und zwar in einer Weise, die vielleicht dazu hilft, die Übertragung auf den Bosporus zu erklären[25]: In der *Historia Anglorum* des Matthias von Paris (British Library, Ms. Royal 14.C.VII) werden um 1240/50 Gog und Magog mit den Tataren identifiziert, die damals Europa akut bedrohten. Mit dem Text zusammen ist eine Karte überliefert, auf der eine Gebirgskette in der ungefähren Gegend des Kaukasus mit den Worten *Ci mainent les nefs lignees ke li rois Alisandre enclot Gog et Magot* beschriftet ist. Das besagt wohl, daß Alexander der Große die Tataren mit Hilfe von Schiffen oder in ihren Schiffen dort eingeschlossen haben soll. Der Kaukasus wird in anderen Versionen der Karte als "Kaspische Berge" bezeichnet. Entweder bezieht sich die Sage deshalb auf das Kaspische Meer am Ostrand des Kaukasus, das zwar ohne Verbindung zu den anderen Meeren ist, aber von westlichen Kartographen dieser Zeit, Matthias von Paris eingeschlossen, allgemein als Bucht des Schwarzen Meers angesehen wurde, oder sie gehört an den Westrand des Gebirges, also an die Krim und das Asovsche Meer. In diesem Fall ist eine Übertragung vom dort gelegenen Kimmerischen Bosporus an den Thrakischen Bosporus leicht vorstellbar.

Die Schiffe können im übrigen schon vor dem Auftreten der Tataren zum Bestandteil der Sage geworden sein, denn es wurden schon vorher Völker in der ukrainischen Steppe wie etwa die Chazaren[26] mit Gog und Magog identifiziert. Der ursprüngliche Sinn des Motivs muß gewesen sein, daß Alexander Gog und Magog durch Schiffe, die am Kimmerischen Bosporus stationiert waren, von Angriffen über das Schwarze Meer nach Süden abhielt. Diese Vorstellung ist etwas überraschend, wenn man bedenkt, daß weder Gog und Magog in der Sage noch die real existierenden Steppenvölker als seefahrende Völker eine Rolle spielten.

Zurück zu Evliya Çelebi: Die Cihangir-Moschee, die 1553 zur Erinnerung an den osmanischen Prinzen Cihangir errichtet wurde, steht nördlich von Galata am Bosporus auf einem steilen Hügel mit herrlicher Aussicht — einer Aussicht übrigens, die auch Paul Speck bei einem Besuch in meiner damaligen Istanbuler Wohnung unmittelbar neben der Moschee genossen hat. Das Tophane ist die osmanische Kanonengießerei vor den Toren von Galata, die tatsächlich einige hundert Meter von der Cihangir-Moschee entfernt liegt. Wenn Evliya die Legende um Alexander den Großen mit dem

---

[25] Freundlicher Hinweis von L. Čekin; vgl. L. Čekin, Kartografija christianskogo srednevekovja, Drevnejšie istočniki po istorii Vostočnoj Evropy, ed. V. L. Janin, Moskau 1999 S. 183, 205f.

[26] L. S. Chekin, Christian of Stavelot and the Conversion of Gog and Magog, Russia Medievalis 9 (1997) 13–34.

Ursprung der Cihangir-Moschee verknüpft, so ist das reine Phantasie, und der mögliche historische Kern dieser Erzählung kann nur gewesen sein, daß an diesem Platz vor ihrem Bau um 1550 wirklich ein Kloster existierte. Einem heiligen Alexander war es aber sicher nicht geweiht, trotz der Bemerkung über die weiterbestehende griechische Wallfahrt[27]. Über die Bauten in diesem Gebiet vor der Osmanenzeit gibt es nur wenige Nachrichten. Die Cihangir-Moschee kommt topographisch allenfalls als Nachfolgebau einer byzantinischen Theodoroskirche in Betracht, deren Existenz sich aus der Erwähnung eines Hügels des heiligen Theodoros im Zusammenhang mit der osmanischen Belagerung von 1453 erschließen läßt. Damals wurde "drüben bei Galata" (πέραν ἐν τῷ Γαλατᾷ) eine Geschützbatterie aufgestellt, um die byzantinischen und italienischen Schiffe am Eingang des Goldenen Horns zu beschießen[28]. Da das genuesische Galata selbst neutral war, muß dieser Hügel entweder die Anhöhe über dem Galata-Turm oder, was wegen der militärisch günstigeren Lage eher anzunehmen ist, eben der Hügel von Cihangir gewesen sein. Freilich sollte man die Theodoroskirche dann eher an dessen südwestlichem Rand suchen als bei der Cihangir-Moschee[29].

Im byzantinischen Konstantinopel ist immer wieder die Tendenz festzustellen, daß Bauten und Taten anderer Kaiser dem Stadtgründer Konstantin zugeschrieben werden. Prominente Beispiele für dieses Phänomen sind zum Beispiel die Säule vor der Hagia Sophia mit der Reiterstatue Justinians oder die Säule Michaels VIII. Palaiologos bei der Apostelkirche, die beide in der spätbyzantinischen Zeit gelegentlich als Konstantin der Große ausgegeben wurden[30].

Auch Alexander, der als Typus des Weltenherrschers in der Ideologie Konstantin eigentlich ebenbürtig war, ist von solchen Vorgängen nicht verschont geblieben, denn auch die Sage von der Anlage des Bosporus ist, wie es scheint, zuletzt auf Konstantin übertragen worden, wenn auch wohl erst in der nachbyzantinischen Zeit: Der Danziger Reisende Martin Gruneweg, der zwischen 1582 und 1586 mehrfach mit armenischen Kaufleuten von Polen aus in die Türkei fuhr, beschreibt in seinen Memoiren die Umgebung der Stadt Provadija in Bulgarien. Die Regelmäßigkeit des Tals, in dem diese liegt, und die gleichen Muster an den Felsen zu beiden Seiten beweisen nach seiner Meinung, daß das Tal durch einen Einbruch des Meeres entstanden sei, und er fügt hinzu[31]:

---

[27] Der einzige bekannte Heilige namens Alexandros, ein wenig bedeutender Märtyrer, wurde mit einigen Gefährten zusammen in einer Kirche in Psamathia in der Stadt Konstantinopel selbst verehrt, vgl. Janin, Géographie, S. 18.

[28] Pseudo-Sphrantzes in: Georgios Sphrantzes, Memorii 1401–1477, ed. critică de V. Grecu, Bukarest 1956, S. 402, 24–29. Die früher angenommene Lage bei Kâsımpaşa oder Tepebaşı, also westlich von Galata, kommt topographisch nicht in Frage; vgl. Janin, Géographie, S. 154.

[29] Vielleicht lag sie am Platz der kleinen Defterdar Camii unmittelbar über dem Tophane, deren erster Bau unter Süleyman I. (1520–1566) errichtet wurde.

[30] Justinian als Konstantin zuerst bei al-Harawi (Ende 12. Jhr.): A. A. Vasiliev, Quelques remarques sur les voyageurs du Moyen-Age à Constantinople, in: Mélanges Charles Diehl, Paris 1930, S. 295; Michael als Konstantin zuerst bei Buondelmonti 1422: G. Gerola, Le vedute di Costantinopoli di Cristoforo Buondelmonti, Studi biz. neoellen. 3 (1931) 247–279, hier 268f. und 275f.; Th. Thomov, The Last Column in Constantinople, ByzSlav 59 (1998) 80–92, hier 87.

[31] Bibliothek der Polnischen Akademie der Wissenschaften in Danzig, Manuskript Nr. 1300, S. 958. — Eine kommentierte Ausgabe wird von einer Arbeitsgruppe am Deutschen Historischen Institut in Warschau vorbereitet.

> Es ist leichte abtzumerken, das sich das Meer nicht in einem jare aus diesem gebirge gefressen hatt: auch eine tzeitt mehr dan die ander. Etliche meinen es sey umb die tzeitt geschehen, da der Grosse Constantinus bey Constantinopel ein Meer in das ander brachtte.

Damit hat sich die Legende nicht nur von ihrer ursprünglichen Lokalisierung, sondern auch von der Person Alexanders des Großen gelöst. Von der alten Sage ist bei der allmählichen Veränderung über die Jahrhunderte hinweg weder die Person des Helden, noch seine Tat, noch der Ort übriggeblieben.

Bibliographie

Anderson, Alexander's Gate
A. R. Anderson, Alexander's Gate, Gog and Magog, and the Inclosed Nations, Cambridge, Mass., 1932.

Berger, Untersuchungen
A. Berger, Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos (Ποικίλα Βυζαντινά 8), Bonn 1988.

Cameron-Herrin, Constantinople
Av. Cameron — J. Herrin (Hrsgg.), Constantinople in the Eighth Century: The Parastaseis Syntomoi Chronikai, Leiden 1984.

Dagron, Constantinople
G. Dagron, Constantinople imaginaire, Paris 1984.

Janin, Géographie
R. Janin, La géographie ecclésiastique de l'empire byzantin I 3, Paris ^{2}1969.

Moennig, Alexanderroman
U. Moennig, Die spätbyzantinische Rezension *ζ des Alexanderromans, Köln 1992.

Parastaseis
Παραστάσεις σύντομοι χρονικαί, in: Scriptores originum Constantinopolitanarum, ed. Th. Preger, I, Leipzig 1901.

Patria
Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως, in: Scriptores originum Constantinopolitanarum, ed. Th. Preger, II, Leipzig 1907.

Pseudo-Methodius
Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius, übers. von G. J. Reinink (CSCO, Script. Syri 221), Löwen 1993.

Philippos ὁ στρατηλάτης τοῦ βασιλικοῦ Ὀψικίου

Anmerkungen zur Frühgeschichte des Thema Opsikion*

Wolfram Brandes

Die Diskussion über die Entstehung und frühe Entwicklung der sogenannten Themenordnung hat in den letzten Jahren kaum Fortschritte erlebt. Einen gewissen Schlußpunkt stellen die zusammenfassenden Darstellungen des Forschungsstandes durch Lilie und Haldon[1] dar. Bei allen Unterschieden im Detail scheint heute klar zu sein, daß die Themen[2] — im Sinne von territorialen Verwaltungseinheiten, in denen militärische und zivile Verwaltung in der Person und dem Amt des Strategos konzentriert sind — sich allmählich in der zweiten Hälfte des 7. und der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts herausbildeten[3].

Weder verschwand die zivile Verwaltung der Provinzen auf einen Schlag, noch wurde das Reich durch eine Reform, einen punktuellen Verwaltungsakt, in Themen eingeteilt. Auch neuere Versuche, Herakleios als Schöpfer der Themenordnung zu reanimieren, müssen als gescheitert angesehen werden[4].

---

* Ich danke John Haldon, der eine frühere Version dieses Artikels las und mit mir diskutierte.

1 Haldon, Recruitment and Conscription, bes. S. 1–40; ders., Byzantium, bes. S. 212–232 und passim; ders., Military Service, Military Lands, and the Status of Soldiers: Current Problems and Interpretations, Dumb. Oaks Pap. 47 (1993) 1–67; ders., Administrative Continuities and Structural Transformations in East Roman Military Organisation ca. 580–640, in: L'armée romaine et les barbares du III^{e} au VII^{e} siècle, hrsg. von F. Vallet und M. Kazanski, Paris 1993, S. 45–53; ders., Seventh-Century Continuities. S. auch die gesammelten Aufsätze von J. Haldon, State, Army and Society in Byzantium. Approaches to Military, Social and Administrative History, 6th–12th Centuries, Aldershot 1995 (mit einigen addenda et corrigenda); Lilie, Zweihundertjährige Reform; ders., Reaktion, S. 287ff.; ders., Araber und Themen. Jeweils mit der älteren Literatur. Für die ältere Literatur und für die Themen allgemein ist immer noch auf Karayannopulos, Entstehung, und ders., Contribution, zu verweisen. Vgl. auch die Übersicht bei P. Schreiner, Byzanz (Oldenbourgh-Grundriß der Geschichte 22), München 1994, S. 47 und 123f. Erst jetzt erreichte mich der wichtige Band Η Μικρά Ασία των Θεμάτων, Athen 1998, wo T. Lounghis (auf S. 163–200) das Thema Opsikion behandelte.

2 Zum Begriff s. zuletzt J. Koder, Zur Bedeutungsentwicklung des byzantinischen Terminus Thema, Jahrb. Österr. Byz. 40 (1990) 155–165.

3 Auf die letzten Ausführungen zur Entstehung der Themen von W. T. Treadgold, Byzantium and Its Army, 284–1081, Stanford, California, 1995, bes. S. 23ff., gehe ich hier nicht ein. Was dazu gesagt werden muß, haben J. Dennis in den Byz. Mod. Greek Stud. 21 (1997) 281–284, J. Haldon im Journ. Hell. Stud. 117 (1997) 269f., und besonders W. E. Kaegi im Speculum 74 (1999) 521–524 bereits gesagt.

4 So I. Shahîd, Heraclius and the Theme System: New Light from the Arabic, Byzantion 57 (1987) 391–403, und ders., Heraclius and the Theme System: Further Observations, ebd. 59 (1989) 208–243. Siehe dazu Haldon, Seventh-Century Continuities; Lilie, Araber und Themen.

Die Ursache für den Stillstand der Forschung ist vor allem in dem Umstand zu finden, daß sich seit langen Jahren der Quellenbestand nicht vermehrt hat, so daß in ermüdender Weise stets die gleichen Quellenstellen traktiert werden[5]. Diese werden unterschiedlich (zum Teil in diametral entgegengesetzter Weise) interpretiert, wobei eher allgemeinere Vorstellungen vom Gang der Geschichte des byzantinischen Staates und der byzantinischen Gesellschaft[6] die differierenden Deutungen bedingten, anstatt daß wirklich neue und überzeugende Interpretationen der einzelnen Textstellen vorgelegt wurden.

Man hat sich daran gewöhnt, die zweite Hälfte des 7. und die erste Hälfte des 8. Jahrhunderts als "dunkles Jahrhundert" zu bezeichnen und sich offenbar damit begnügt, dies als Tatsache hinzunehmen und eine weitere Suche nach neuen Quellen zu unterlassen oder diese Suche in den Bereich außerbyzantinischer Quellen zu verlagern[7]. Ist das auch grundsätzlich nicht abzulehnen, so überrascht es doch, daß auch seit langer Zeit bekannte byzantinische Quellen des 7. Jahrhunderts längst nicht ausgeschöpft sind. Der Verzicht auf verstreute Nachrichten aus Quellen des 7. Jahrhunderts ist erstaunlich und zeigt einmal mehr, daß selbst die Geschichte quellenarmer Zeiten, wo objektiv die Möglichkeit besteht, wirklich alle Quellen zur Kenntnis zu nehmen, längst nicht abschließend erforscht ist und sich neue Sichtweisen nicht nur durch neue Fragestellungen ergeben, sondern auch durch die schlichte Lektüre des überlieferten Schrifttums.

Diese Behauptung läßt sich am besten durch die Benutzung der Akten des 6. Ökumenischen Konzils (680/681) belegen[8]. Es ist längst bekannt, daß Theodoros, der als ἐνδοξότατος ἀπὸ ὑπάτων πατρίκιος und κόμης τοῦ βασιλικοῦ ὀψικίου καὶ ὑποστράτηγος Θρᾴκης an diesem Konzil teilnahm[9], scheinbar der erste sicher

---

[5] So vor allem Konst. Porphyr., De Thematibus, wo besonders die vieldiskutierte Nachricht, Herakleios habe das Thema Armeniakon gegründet (63, 3–5 Pertusi: Δοκῶ δὲ εἰπεῖν ὅτι ἐπὶ Ἡρακλείου βασιλέως καὶ τῶν κάτω χρόνων τὴν τοιαύτην προσηγορίαν ἐκληρονόμησεν ...), erwähnt werden muß (vgl. auch ebd. 60, 20–25). Dazu zuletzt Th. Pratsch, Untersuchungen zu De thematibus Kaiser Konstantins VII. Porphyrogennetos, in: Varia V (Ποικίλα Βυζαντινά 13), Bonn 1994, S. 13–145, hier S. 65ff. Oder die ersten Erwähnungen des Begriffs "Thema" bei Theoph. 300, 6 und bes. 303, 10–11 (de Boor): ἐντεῦθεν δὲ ἐπὶ τὰς τῶν θεμάτων χώρας ἀφικόμενος ... [*scil.* Herakleios]). Dazu s. die eingehende Analyse von Speck, Dossier, bes. S. 61–68 und 90–96. Vgl. Ostrogorsky, Geschichte, S. 80 mit Anm. 1, sowie Nachträge, S. XXIX; N. Oikonomidès, Les premières mentions des thèmes dans la chronique de Théophane, Zbor. Rad. Vizant. Inst. 16 (1975) 1–8; dazu Haldon, Recruitment and Conscription, S. 30ff. (mit weiterer Literatur).

[6] Besonders deutlich zeigt sich dies bei Ostrogorsky, Geschichte, bes. S. 77ff. Zum Opsikion ebd., S. 84 mit Anm. 4; ders., in: Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongreß (München 1958), München 1958, Korreferat zu Pertusi, La formation (in separater Paginierung S. 1–8).

[7] S. aber Haldon, Byzantium, S. 2.

[8] Jetzt in der neuen Ausgabe: Concilium universale Constantinopolitanum tertium, ed. R. Riedinger (Acta conciliorum oecumenicorum, ser. II, vol. 2/1–2), Berlin 1990–1992, zu benutzen.

[9] Sein Titel in den Präsenzlisten lautet regelmäßig: τοῦ ἐνδοξοτάτου ἀπὸ ὑπάτων πατρικίου, κόμητος τοῦ βασιλικοῦ ὀψικίου καὶ ὑποστρατήγου Θρᾴκης (ACO ser. II 2, 14, 20–21; 26, 21–22; 36, 2–3; 46, 25–26; 160, 23–24; 170, 16–17; 180, 20–21; 190, 17–18; 262,17–18; 278, 17–18; 400, 17–18; 752, 16–17, vgl. 944); vgl. aber auch: ... τοῦ πατρικίου ... τοῦ στρατηγοῦ (ebd., 696, 4). Ob diesem Theodoros das Siegel Zacos-Veglery, Nr. 3194, hier ins 8. Jhr. datiert (... Θεοδώρῳ πατρικίῳ καὶ κόμητι τοῦ θεοφυλάκτου βασιλικοῦ Ὀψικίου), zuzusprechen ist, wie Haldon, Praetorians, S. 624 (Anm. 1092), zu intendieren scheint, kann ich nicht entscheiden. Es ist jedoch, angesichts der späteren Datierung und der großen Häufigkeit des Namens Theodoros, eher unwahrscheinlich.

bezeugte Komes des Opsikion ist, und entsprechend taucht er oft als der erste (sichere) Beleg für die Existenz des Thema Opsikion in der Literatur auf[10]. Bevor ich weiteren Nachrichten nachgehe, die die Konzilsakten über das Thema Opsikion bieten, ist es nötig, auf die anderen Belege zur Geschichte des Opsikion im 7. Jahrhundert einzugehen.

Die zeitlich nächste Erwähnung des Thema Opsikion, diesmal eindeutig im Sinne einer geographischen Einheit, enthält die gemeinsame Quelle von Theophanes und Nikephoros — das von P. Speck identifizierte "Dossier" des Georgios Synkellos[11]. Es handelt sich hierbei um die bekannte Umsiedlung von Slawen durch Justinian II. im Jahre 687/688[12]. Etwa in die gleiche Zeit fällt die *divina iussio* Justinians II. an Papst Conon, in der das Opsikion ebenfalls erwähnt wird (siehe dazu weiter unten). Die folgenden Belege, etwa den Komes des Opsikion Barasbakourios[13] oder Artabasdos[14] und die Rolle des Opsikion bei den zahlreichen Usurpationen zu Beginn des 8. Jahrhunderts[15] betreffend, sollen hier außerhalb der Betrachtung bleiben, stammen sie doch aus einer Zeit, in der das Thema Opsikion zweifelsfrei als Verwaltungseinheit im geographischen Sinne existierte, wenn auch noch nicht als ein Thema, in dem zivile und militärische Gewalt vereinigt waren.

---

[10] Vgl. z.B. R. Guilland, Recherches sur les institutions byzantines, II, Berlin — Amsterdam 1967, S. 49; Haldon, Byzantium, S. 192; ders., Praetorians, S. 359; Karayannopulos, Entstehung, S. 17 und 20; Lilie, Thrakien, S. 8–10; Lounghis, Obsequium; Ostrogorsky, Korreferat, S. 21; Pertusi, La formation, S. 38; ders., in: Konst. Porphyr., De Thematibus, S. 110; Stein, Studien, S. 131; Winkelmann, Rang- und Ämterstruktur, S. 34 und 63.

[11] Vgl. Speck, Dossier, passim, und bes. die Zusammenfassung, S. 499ff. (s. dazu auch Brandes, Byz. Zeitschr. 86–87 [1993–1994] 113–118); vgl. jetzt auch die Einleitung in: The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284–813. Transl. with Introd. and Comment. by C. Mango and R. Scott, Oxford 1997, S. LXXXIIff.

[12] Nikeph. XXXVIII, 7–11 (Mango): εἰς τὴν τοῦ Ὀψικίου λεγομένην χώραν, und Theoph. 364, 14–15 (de Boor): εἰς τὰ τοῦ Ὀψικίου ... μέρη. Vgl. dazu Ditten, Ethnische Verschiebungen, bes. S. 216ff. (mit der älteren Literatur); N. Oikonomides, Silk Trade and Production in Byzantium from the Sixth to the Ninth Century: The Seals of Kommerkiarioi, Dumb. Oaks Pap. 40 (1986) 33–53, hier 51ff. Karayannopulos, Contribution, S. 469, ist zuzustimmen, daß die genannten Stellen zwar einen geographischen Bezug haben, daß dies jedoch längst nicht eine "circonscription administrative" bedeuten müsse.

[13] Vgl. Theoph. 373, 18; 380, 14–30 (de Boor); Nikeph. XLII, 34; XLV, 104 (Mango); Zacos-Veglery, Nr. 3080A und 3081, und ein kürzlich von C. Morrisson ediertes Siegel, das in Pergamon gefunden wurde, in: H. Voegtli (unter Mitwirkung von S. Bendall, L. Illisch und C. Morrisson), Die Fundmünzen aus der Stadtgrabung von Pergamon (Pergamenische Forschungen 8), Berlin — New York 1993, S. 72; P. A. Yannopulos, Σπουδαὶ βυζαντινῶν προσωπικοτήτων. Βαρασβακούριος, κόμις τοῦ Ὀψικίου, Byzantina 4 (1972) 289–297; Lilie, Thrakien, S. 28.

[14] Dazu s. P. Speck, Artabasdos, der rechtgläubige Vorkämpfer der göttlichen Lehren (Ποικίλα Βυζαντινά 2), Bonn 1981.

[15] Dazu s. Lilie, Reaktion, S. 323ff., F. Winkelmann, in: Byzanz im 7. Jahrhundert, Berlin 1978, S. 188, 207, 210f. und 218f. Zur Rolle der Γοτθογραῖκοι, die ebenfalls zum Opsikion gehörten, s. zuletzt C. Zuckermann, A Gothia in the Hellespont in the Early Eighth Century, Byz. Mod. Greek Stud. 15 (1995) 234–241, und J. Haldon, Kosmas of Jerusalem and the Gotthograikoi, in: Στέφανος. Studia byzantina ac slavica Vladimíro Vavřínek ad annum sexagesimum quintum dedicata, hrsg. von R. Dostálová, V. Konzal und L. Havlíková, Prag 1995, S. 45–54.

Dagegen sprechen die zahlreichen Hinweise auf die Fortexistenz der alten Provinzverwaltung bis ins ausgehende 8. Jahrhundert[16].

Schwierig stellt sich das Problem der ersten Erwähnung des Opsikion im Sinne einer militärischen Einheit dar. Es ist zu einer beliebten Gewohnheit geworden, den Begriff *obsequium* im Sinne des "kaiserlichen Gefolges"[17], insbesondere der dazu gehörenden Gardesoldaten, bereits um 400 als existent anzusehen. Die Basis für diese Annahme ist CTh 7.1.17 (a. 398), wo es heißt ... *miles ex his, qui praesentes divino obsequio nostrae clementiae deputati sunt* ...[18]. Dieses Gesetz der Kaiser Arkadios und Honorius wurde auch in den CJ (12.35.13) aufgenommen. Gemeint sind hier, wie schon Gothofredus feststellte[19], die Soldaten der praesentalischen Armee, und *obsequium* bedeutet an dieser Stelle "Gehorsamspflicht, Dienst, Subordination o.ä."[20] der Soldaten, denen verboten wird, sich von ihrer Einheit unerlaubt zu entfernen[21]. Den Begriff zu dieser Zeit schon als "Gefolge" anzusehen, erscheint mir nicht sehr glücklich. Hinzu kommt, daß unter den 120 (!) Belegen für *obsequium* aus dem Codex Theodosianus[22] nur dieser in Bezug auf "Soldaten" auftaucht[23]. Auch die Behauptung, dieser Begriff sei seit dem 5. Jahrhundert in der Umgangssprache verbreitet gewesen und habe dann unter Herakleios für die Bezeichnung des Ὀψίκιον Pate gestanden, steht auf schwachen Füßen. Eine nähere Kontrolle der dafür angeführten Belege führt zu dem Ergebnis, daß dies nicht zutrifft. Eindeutig dominieren bis ins 6. Jahrhundert (und später ebenso!) andere Bedeutungen von *obsequium*, wie sich dies zum Beispiel auch in den lateinisch-griechischen Glossen widerspiegelt: *obsequium* = ἡ πειθώ, ὑπηρεσία, ὑπακοή; *obsequia* = πειθαρχία[24]. Vor allem im Bereich des spätantiken *patrocinium*-Wesens spielte der Begriff *obsequium* eine wichtige Rolle[25].

---

[16] In diesem Zusammenhang wird in der Regel auf die Siegel der κομμερκιάριοι verwiesen, die dies belegen. S. die Zusammenstellung einschlägiger Stücke (in geographischer Ordnung) bei Brandes, Städte, S. 165ff.; zu den διοικηταί s. bes. Haldon, Byzantium, S. 194ff.; vgl. auch Lilie, Thrakien, S. 14f., und ders., Zweihundertjährige Reform, S. 32.

[17] Zumal ja auch Konst. Porphyr. diese Vorstellung in De Them. 69, 23–25 (Pertusi) teilte: Καὶ τὴν (*scil.* das Thema Opsikion) ὀνομασίαν αὐτοῦ εἴπομεν διὰ τὸ προπορεύεσθαι ἔμπροσθεν τοῦ βασιλέως καὶ καταρτίζειν καὶ διευθύνειν τὰς ὁδοὺς αὐτοῦ καὶ μόνας.

[18] Es war Ju. A. Kulakovskij, K voprosu ob imeni i istorii femy 'Opsikii', Viz. Vrem. 11 (1904) 49–62 (auch in: ders., Istorija Vizantii III, Kiev 1915, S. 419–431 [danach zitiert], hier S. 422), der m.W. zuerst diese Stelle in Verbindung mit dem Thema Opsikion brachte; vgl. noch Haldon, Praetorians, Anm. 256 auf S. 414; Karayannopulos, Entstehung, S. 30f. mit Anm. 3.

[19] J. Gothofredus, Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis ... II, Leipzig 1737, S. 285.

[20] Vgl. H. Heumann — E. Seckel, Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts, Jena ^{9}1907, S. 382.

[21] Vgl. K. L. Noethlichs, Beamtentum und Dienstvergehen. Zur Staatsverwaltung in der Spätantike, Wiesbaden 1981, S. 82f.

[22] O. Gradenwitz, Heidelberger Index zum Theodosianus, Berlin 1925, S. 159.

[23] Vgl. noch Thesaurus linguae Latinae IX/fasc. 2, Leipzig 1983, coll. 180–185, hier col. 182, einige wenige Belege zu *milites* etc.; Vocabularium iurisprudentiae Romanae IV/1, Berlin — New York 1985, S. 384 (nichts Militärisches); H. Hofmann, Die lateinischen Wörter im Griechischen bis 600 n.Chr., Inaug.-Diss. Erlangen — Nürnberg 1989, S. 309f.

[24] Glossae Latinograecae et Graecolatinae, edd. G. Goetz et G. Gundermann, Corpus glossariorum Latinorum 2, Leipzig 1888, S. 136, 42f. und 48; vgl. z.B. noch Nov. 115.3.12 (a. 542), wo *obsequium* ὑπηρεσία

Erst für das 6. und 7. Jahrhundert scheinen einige Belege — besonders aus der hagiographischen Literatur — zu zeigen, daß nun tatsächlich *obsequium*/ὀψίκιον im Sinne eines Gefolges ziviler oder militärischer Personen gebraucht wurde. Bereits Nov. 13.4 (a. 535, *De praetoribus plebae*) hat im griechischen Text ὑπουργία, was das Authenticum mit *obsequium* wiedergibt; gemeint sind die unter dem *praetor plebis* tätigen Beamten. Doch sind die in der Literatur genannten Belege insgesamt so dürftig[26], daß die Annahme eines "kaiserlichen *obsequium*", aus dem das Thema Opsikion hervorgegangen sei, fragwürdig erscheint, zumal von einem "kaiserlichen" *obsequium* an keiner Stelle die Rede ist[27]!

Ch. Diehl hat den Titel des im Chronicon Paschale (zum Jahre 626) erwähnten κόμης τοῦ ὀψαρίου καὶ σπαθάριος Leontios[28] zu κόμης τοῦ ὀψικίου korrigiert und

---

entspricht; Nov. 78.2 — hier ist aber *obsequium* einfach im Sinne von Gehorsam zu verstehen, der von den in dieser Novelle behandelten Freigelassenen ihrem *patronus* gegenüber gefordert wird, neben *reverentia* und *honor*. Siehe auch M. Kaser, Das römische Privatrecht, I, München 1955, S. 257, und II, München 1959, S. 145; W. Waldstein, Operae libertorum. Untersuchungen zur Dienstpflicht freigelassener Sklaven, Stuttgart 1986, S. 51ff., 124ff., 139ff. und passim. Es ist übrigens bemerkenswert, daß in den einschlägigen papyrologischen Nachschlagewerken ὀψίκιον oder ὀψικεύω nicht auftauchen!

[25] Vgl. z.B. J.-U. Krause, Spätantike Patronatsformen im Westen des Römischen Reiches, München 1987, bes. S. 20f. (mit einschlägigen Belegen).

[26] Dies gilt auch für eine von Stein, Studien, S. 131, angeführte Stelle aus der "Geschichte des Herakleios" des armenischen Historikers (Pseudo-)Sebeos cap. XXXIX (90 trad. Macler; 116 trad. Bedrosian; 101 trad. Gugerotti), wo (zum Jahre 628 — es handelt sich um die Rückführung des Heiligen Kreuzes nach Jerusalem, dessen Datum Speck, Dossier, bes. S. 373–377, ermittelte —) berichtet wird, Herakleios sei "avec toute la domesticité royale", mit "all the royal attendants" bzw. mit "suo esercito" nach Jerusalem gezogen. Bevor nicht eindeutig von armeniologischer Seite bewiesen ist, daß sich hinter diesen Formulierungen das "kaiserliche *obsequium*" verbirgt (was ich bezweifle), sollte diese Stelle nicht weiter beachtet werden. Herrin, Formation, S. 201 (nach Haldon, Praetorians, S. 176), spricht davon, daß Herakleios u.a. mit dem Opsikion nach Jerusalem gezogen sei! Theoph. 328, 17–18 (de Boor) erwähnt nur das Heer (στρᾶτος), das Herakleios begleitete. Zur Stelle siehe Speck, Dossier, S. 157f.

[27] So z.B. Lilie, Thrakien, S. 9 (mit Verweis auf Karayannopulos, Entstehung, S. 30f.).

[28] Chronicon Paschale 715, 20 (Bonn); Ch. Diehl, Rez. zu Gelzer, Genesis, Byz. Zeitschr. 9 (1900) 677; zu Leontios s. J. R. Martindale, PLRE III, S. 780f. Martindale (hier Zacos-Veglery, Kommentar zu Nr. 2920A, folgend) erwägt immerhin, daß der Titel κόμης τοῦ ὀψαρίου korrekt sein könnte und einen "official concerned with the fish market" bezeichnete — also einen der Beamten, die nach dem Ausfall der ägyptischen Getreidelieferungen für die Lebensmittelversorgung der Hauptstadt zuständig waren. Ägypten war von 619–629/630 persisch besetzt (s. V. Christides, in: Encyclopaedia of Islam 7 [^{2}1993] 153). Auch wenn ein derartiger Titel sonst nicht überliefert ist, könnte er in Sisinnios, der nach einem erhaltenen Siegel (Zacos-Veglery, Nr. 2920A) den Titel eines κόμης τοῦ ἄρτου führte und das etwa aus der gleichen Zeit stammt, eine Parallele finden. Vgl. auch den Titel κόμης τῶν βασιλικῶν ὀρρίων der Siegelbesitzer von Zacos-Veglery, Nr. 2929 und 3066 bzw. κόμης τῶν ὀρρίων im Wunder XVI der Miracula Artemii (V. S. Crisafulli — J. W. Nesbitt, The Miracles of St. Artemios, Leiden — New York — Köln 1997, S. 106, 22). Ein κόμης τῶν ὀρρίων taucht allerdings schon in der Beschreibung einer Zeremonie aus dem 6. Jhr. (vgl. J. B. Bury, The Ceremonial Book of Constantine Porphyrogennetos, Engl. Hist. Rev. 22 [1907] 216f.) auf (zusammen mit einem νουμεράριος, *scil.* der Prätorianerpräfektur — s. W. Ensslin, RE XVII [1937] 1297–1323): Constantini Porphyrogeniti De Ceremoniis Aulae Byzantinae I, rec. I. I. Reiske, Bonn 1829, S. 701, 1–2. Man könnte an ad-hoc-Maßnahmen denken, die Herakleios traf, um die Lebensmittelversorgung Konstantinopels zu sichern und die von Beamten ausgeführt wurden, die den κόμης-Titel führten, wobei zusätzliche Attribute (τοῦ ὀψαρίου, τοῦ ἄρτου, τοῦ τῶν βασιλικῶν ὀρρίων) bestimmte Zuständigkeiten bezeichneten. In diesem Kontext ist vielleicht auch der

damit allgemeine Zustimmung gefunden[29]. Mir erscheint dies nicht gänzlich überzeugend, aber selbst wenn im Autograph des Chronicon Paschale[30] wirklich κόμης τοῦ ὀψικίου gestanden haben sollte, würde dies belegen, daß zu Beginn des 7. Jahrhunderts, als das Chronicon Paschale verfaßt wurde, der Begriff ὀψίκιον noch nicht sehr gebräuchlich war, was um so bezeichnender ist, wenn man sich vergegenwärtigt, daß der Autor des Chronicon Paschale wahrscheinlich aus dem Umfeld des Patriarchen Sergios I. — und somit aus unmittelbarer Nähe zum Hof — kam[31].

J. Haldon reklamierte die byzantinischen Heerführer Valentinos und Theodoros (allerdings mit Fragezeichen) seit den 40er Jahren des 7. Jahrhunderts als Befehlshaber des Opsikion, die die militärischen Führungsämter des *comes domesticorum* und der *magistri militum praesentalis* in ihrer Person vereinten, da er von ihrer militärischen Stellung (obwohl nie in den Quellen κόμης τοῦ ὀψικίου genannt!) ausgehend schloß, daß sie dieses Amt ausgeübt haben müßten[32]. Damit ist natürlich — so auch Haldon — nichts über das Thema Opsikion als administrativ-geographische Einheit gesagt.

Man macht es sich meines Erachtens zu einfach, wenn man unterstellt, daß die Einheiten der *magistri militum praesentales* (unter Justinian I. waren es zuletzt drei), die man angeblich *obsequium* nannte[33], zum Thema Opsikion geworden wären. Dies setzt voraus, daß diese Truppen stets existiert hätten[34]. Dafür gibt es jedoch keinen

---

κόμης τῆς Λαμίας (zu diesem s. die erschöpfende Abhandlung von J. Haldon, Comes Horreorum — Komēs tēs Lamias, Byz. Mod. Greek Stud. 10 [1986] 203–209) zu sehen. Diese Deutung paßt in chronologischer Hinsicht besser zu 626 als zu 615, zumal mir die von K. Ericsson, Revising a Date in the Chronicon Paschale, Jahrb. Österr. Byz. Gesell. 17 (1968) 17–28 (der z.B. auch noch Haldon, Praetorians, Anm. 715 auf S. 442f., folgte) vorgeschlagene Umdatierung der betreffenden Passage ins Jahr 615 nun durch Whitby, in: Chronicon Paschale 284–628 AD. Transl. with Notes and Introduction by Mi. and Ma. Whitby, Liverpool 1989, S. 200f., widerlegt erscheint.

[29] Auch wenn z.B. Stein, Studien, S. 131, gewisse Zweifel hegte. Auch Haldon, Praetorians, verzichtete darauf, Leontios in seine prosopographische Liste der *Counts of the Opsikion* aufzunehmen; ebd., S. 145, sieht er in ihm das Equivalent für den Titel *comes domesticorum*. Vgl. Karayannopulos, Entstehung, S. 32; ders., Contribution, S. 471; Pertusi, in: Konst. Porphyr., De Thematibus, S. 110; W. Ensslin, Der Kaiser Herakleios und die Themenverfassung, Byz. Zeitschr. 46 (1953) 363–368, hier 367.

[30] Die älteste Hs., die das Chronicon Paschale überliefert, ist der Cod. Vatic. gr. 1941 aus dem 10. Jhr. (vgl. P. Canart, Codices Vaticani Graeci. Codices 1745–1962, Città del Vaticano 1970, S. 715–718). Die heute benutzte Ausgabe von Dindorf (Bonn 1832), die weitgehend auf der Ausgabe von Du Cange (Paris 1688) basiert, hat den Vaticanus nicht genügend berücksichtigt. Vgl. G. Moravcsik, Byzantinoturcica I, Berlin 1958, S. 241f.; G. Mercati, A Study of the Paschal Chronicle, Journ. Theol. Stud. 7 (1906) 397–412. Vielleicht kann eine neue Edition — ein dringendes Desiderat — auch in der Frage des κόμης τοῦ ὀψαρίου eine Klärung bringen.

[31] Siehe z.B. B. Baldwin, in: Oxf. Dict. Byz. (1991) 447 (Literatur).

[32] Haldon, Praetorians, S. 174ff. und 358ff. Haldons Rekonstruktion der fraglichen Prozesse ist natürlich hypothetisch, doch ergibt sie im Rahmen der generellen Entwicklung der Militärstrukturen einen Sinn, auch wenn dies nicht mit einem schlüssigen Beweis verwechselt werden sollte.

[33] So z.B. Hendy, Studies, S. 621, mit Verweis auf A. Toynbee, Constantine Porphyrogenitus and His World, London 1973, S. 224ff.; C. Foss, in: Oxf. Dict. Byz. (1991) 1528f. ("a body of comitatenses"); Herrin, Formation, S. 202 (Opsikion als "chief Roman army" bereits unter Herakleios).

[34] Der letzte namentlich bekannte *magister militum praesentalis* ist Komentiolos, der nach Theophylaktos Simokates 1, 7, 4 (52, 25 de Boor) dieses Amt im Jahre 585 ausübte — vgl. auch PLRE III, S. 321–325.

Beleg (!), und man sollte deshalb eine Übergangszeit (mindestens die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts umfassend) annehmen, in der auf der einen Seite noch Reste der alten Strukturen[35] existierten (oder doch wenigstens eine Erinnerung an sie), auf der anderen Seite, infolge der Bürgerkriege und vor allem der Kämpfe gegen Perser und Araber, neue Heeresstrukturen auftauchten, die meist das Resultat pragmatischer Entscheidungen in konkreten Krisensituationen waren. Dies scheint auch die Militärgeschichte dieser Zeit zu zeigen[36].

Kritik an der herkömmlichen Ansicht über die Entstehung des Thema Opsikion äußerte jüngst auch Lounghis, der die Belege für die Existenz des Opsikion vor den 80er Jahren des 7. Jahrhunderts in Bausch und Bogen ablehnt[37]. Für ihn ist die Erwähnung des Opsikion im Brief Konstantinos' IV. an Papst Conon aus dem Jahre 687 "the first appearance of the Opsikion army in the sources"[38]. Die Erwähnung des κόμης τοῦ ὀψικίου Mezezios im (angeblichen) Brief des Papstes Gregor II. an Kaiser Leon III. hält er für ein Mißverständnis[39].

Der in den Quellen meist μάγιστρος genannte Bonos, der 626 — neben dem Patriarchen Sergios — die Verteidigung Konstantinopels gegen die Awaren und Perser leitete, war — wie Haldon, Praetorians, S. 444–446, gezeigt hat — nicht *magister militum praesentalis* sondern *magister officiorum*. Er kann deshalb auch nicht als ein Argument für die Existenz einer praesentalischen Armee unter Herakleios herangezogen werden.

[35] Herakleios versuchte offenbar während seiner letzten Regierungsjahre die alten Strukturen, besonders im zivilen Bereich, zu restaurieren. Vgl. Haldon, Praetorians, S. 177 mit Anm. 351 auf S. 442 (Literatur). In diesen Kontext gehört auch sein Versuch, die von Anastasios I. abgeschaffte Steuer namens χρυσάργυρον wiedereinzuführen (zumindest in Ägypten). Siehe L. S. B. Mac Coull, BM 1079, CPR IX 44, and the Chrysargyron, Zeitschr. Papyr. Epigr. 100 (1994) 139–143. Im militärischen Bereich ist die Wiedereinführung der erblichen Militärdienstpflicht zu erwähnen (s. Haldon, Recruitment and Conscription, S. 38f.). Den Ansichten von Haldon, Praetorians, z.B. S. 177, über die Existenz einer praesentalischen Armee um 640 vermag ich nicht zu folgen. Der Begriff der "praesentalischen" Armee erscheint mir allenfalls insofern sinnvoll zu sein, als das vereinigte Heer, das 626 Herakleios gegen die Perser führte, durch die dauernde Gegenwart des Kaisers "praesentalisch" war. Eher jedoch erscheint mir die Zusammensetzung dieses Heeres das Resultat der oben angesprochenen pragmatischen Entscheidungen in Krisensituationen gewesen zu sein. Es bestand eben aus allen verfügbaren Truppen. Herakleios war angesichts der Zeitumstände gar nicht in der Lage, die traditionelle Einteilung der verschiedenen Reichsheere beizubehalten. Daß er nach seinem Sieg über die Perser (und vor dem arabischen Angriff) versuchte, die alte Militärstruktur zu restaurieren, erscheint klar, auch wenn Details leider nicht bekannt sind. Schon aus militärischen Gründen ist es zwar unwahrscheinlich, daß es gar keine — rasch verfügbare — "kaiserliche Feldarmee" gab (worauf mich J. Haldon hinwies), doch ist es sehr schwierig, diese in den Quellen zu fassen, was aber nicht unbedingt gegen ihre Existenz sprechen muß. Zur Etablierung verschiedener Dukate an der Ostgrenze in dieser Zeit s. Haldon, Seventh-Century Continuities.

[36] Vgl. z.B. W. E. Kaegi, Heraklios and the Arabs, Greek Orthodox Theol. Review 27 (1982) 109–133; ders., The Strategy of Heraclius, in: Proceedings of the Second Symposium on the History of Bilād al-Shām During the Early Islamic Period Up to 40 A.H./640 A.D., hrsg. von M. Adnan Bakhit, I, Amman 1987, S. 104–115.

[37] Lounghis, Obsequium, S. 54f.

[38] Lounghis, Obsequium, S. 54f. mit Anm. 6.

[39] Er kann als Argument gegen die Authentizität des Titels κόμης τοῦ ὀψικίου (s. Lounghis, Obsequium, S. 54) jedoch eine Stelle des zweiten (angeblichen) Briefes Papst Gregors II. an Leon III., der aus dem gleichen Überlieferungszusammenhang stammt, wie der erste Brief, der Mezezios als κόμης τοῦ ὀψικίου erwähnt,

In den heftig geführten Debatten um die Entstehung der Themen unterblieb bisher eine intensive Überprüfung der Akten des Constantinopolitanum III. Nur die Präsenzlisten, die am Beginn der einzelnen Sitzungen verzeichnet sind, wurden beachtet. Hier taucht der eben erwähnte Theodoros (ἐνδοξότατος ἀπὸ ὑπάτων πατρίκιος und κόμης τοῦ βασιλικοῦ ὀψικίου καὶ ὑποστράτηγος Θρᾴκης) auf.

Es ist wohl derselbe Theodoros, der noch an einer anderen Stelle der Konzilsakten erwähnt wird. Der Presbyter Konstantinos von Apameia[40] berief sich während der 16. Sitzung des Konzils (9. 8. 681) auf einen πατρίκιος und στρατηγός[41] Theodoros, der ihm zum Auftritt vor der Synode verholfen habe[42]. Konstantinos benutzte hier einen untechnischen Begriff (στρατηγός). Er war nach eigenem Bekunden des Griechischen kaum mächtig (seine Muttersprache war das Syrische)[43]. Diese Episode zeigt immerhin, daß Theodoros über erheblichen Einfluß verfügte und daß er sogar einem Mann zu einem Auftritt vor dem Konzil verhalf, der — offensichtlich im Auftrag der monotheletischen Partei — versuchte, in das Konzilsgeschehen einzugreifen,

---

anführen (ed. R. Gouillard, Aux origines, S. 301, lin. 324), wo ὀψίκιον eindeutig in einem allgemeinen Sinne neben τὰς βασιλικὰς ἐνδύσεις, τὴν πορφύραν, τὸ διάδημα τῆς κεφαλῆς, τὴν ἁλουργίδα auch τὰς τάξεις τῶν ὀψικίων, was Gouillard, ebd., "l'appareil de la cour" übersetzt, genannt wird. Sicher gibt es genügend Belege (z.B. in den justinianischen Novellen — siehe z.B. Nov. 8.5.7. not.; 20.4; 24.1.6; 25.5. ep.; 26.4; 26 ep.; 27.1, ep.; 28.3–4; 29.1; 30.1.4 usw., wie auch in zahlreichen Papyri — vgl. H. J. Mason, Greek Terms for Roman Institutions, Toronto 1974, S. 92 und 194; F. Preisigke, Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden, III, Berlin 1931, S. 168), wo τάξις im Sinne von *officium* auftaucht, auf der anderen Seite ist τάξις aber auch im militärischen Sprachgebrauch fest verwurzelt (vgl. z.B. die Stellenangaben im Index des Strategikon des Maurikios, edd. G. T. Dennis — E. Gamillscheg, Wien 1981, S. 550f.), so daß auch an dieser Stelle durchaus ein "militärisches Gefolge" oder eine "Leibwache" gemeint sein könnten.

[40] Vgl. ACO ser. II 2, 694, 12–700, 22. Konstantin wird als πρεσβύτερος τῆς ἐν Ἀπαμείᾳ οὔσης ἁγιωτάτης τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας τῆς δευτέρας τῶν Σύρων ἐπαρχίας bezeichnet. Näheres demnächst in der Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit (s.n.); s. Riedinger, in: ACO ser. II 2/2, S. XVIII; ders., Präsenz- und Subskriptionslisten des VI. oekumenischen Konzils (680/81) und der Papyrus Vind.G.3 (Bayer. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Abh. N.F., H. 85), München 1979, S. 3 mit Anm. 4; A. Papadopoulos, Ἱστορία τῆς ἐκκλησίας Ἀντιοχίας, Alexandreia 1951, S. 746; F. R. Trombley, A Note on the See of Jerusalem and the Synodal List of the Sixth Oecumenical Council (680–681), Byzantion 53 (1983) 632–638, hier 636f., und zuletzt B. Lourié, Un autre monothélisme: le cas de Constantin d'Apamée au VI[e] Concil Oecuménique, Studia Patristica 29 (1997) 290–303.

[41] Obwohl der oberste Offizier des Opsikion normalerweise den Titel κόμης trug, wurde er gelegentlich auch στρατηγός genannt, so z.B. im Taktikon des Cod. Scorial. gr. R-II-11, ed. Oikonomidès, Listes de préséance, S. 265, 3, wie auch in einer Reihe anderer Quellen, auf die Oikonomidès, ebd., S. 264, Anm. 23, hinweist; siehe noch Konst. Porphyr., De Ceremoniis 696, 15 (Bonn) (Soldliste aus der Zeit Leons VI.). Diese späten Beispiele sind natürlich für das 7. Jhr. nur begrenzt aussagefähig. Vermutlich führte der nur durch Siegel (J.-Cl. Cheynet — C. Morrisson — W. Seibt, Sceaux byzantins de la Collection Henri Seyrig, Paris 1991, Nr. 188 = Zacos-Veglery, Nr. 406) bekannte Kosmas πατρίκιος καὶ κόμης τοῦ θεοφυλάκτου βασιλικοῦ Ὀψικίου (zu ihm s. auch Haldon, Praetorians, S. 626, Anm. 1104), der von den Herausgebern in die erste Hälfte des 8. Jhs. datiert wird, auf einem weiteren Siegel (Zacoy-Veglery, Nr. 2084) den Titel πατρίκιος καὶ στρατηγός. Ein ähnlicher Fall scheint bei Theodoros πατρίκιος καὶ κόμης τοῦ θεοφυλάκτου Ὀψικίου (Cheynet et al., ebd., Nr. 189 = Zacos-Veglery, Nr. 3194; ebenfalls erste Hälfte des 8. Jhs.; zu ihm s. auch Haldon, Praetorians, S. 359) vorzuliegen, falls ihm tatsächlich, wie Cheynet et al., ebd., vermuten, auch das Siegel Zacos-Veglery, Nr. 2451 (Theodoros, πατρίκιος καὶ στρατηγός), zugeschrieben werden kann.

[42] ACO ser. II 2, 696, 4: ... τοῦ πατρικίου Θεοδώρου τοῦ στρατηγοῦ ...

[43] Vgl. ACO ser. II 2, 696, 6–7.

und das zu einem Zeitpunkt, an dem sich die Niederlage der Monotheleten bereits deutlich abzeichnete.

Von größerer Bedeutung ist ein andere Beobachtung, die sich aus einer Durchsicht der Präsenzlisten der einzelnen Sitzungen gewinnen läßt: Theodoros und die meisten anderen Würdenträger nahmen nicht an allen Sitzungen des Konzils teil. Nach der 11. Sitzung, die am 20. 3. 681 stattfand, bis zur Schlußsitzung (der 18., am 16. 9. 681) fehlten: Niketas (ἐνδοξότατος ἀπὸ ὑπάτων καὶ μάγιστρος τῶν βασιλικῶν ὀφφικίων), unser Theodoros, Sergios (ἐνδοξότατος ἀπὸ ὑπάτων πατρίκιος), Paulos (ἐνδοξότατος ἀπὸ ὑπάτων πατρίκιος), Ioulianos (ἐνδοξότατος ἀπὸ ὑπάτων πατρίκιος καὶ στρατιωτικὸς λογοθέτης), Ioannes (ἐνδοξότατος ἀπὸ ὑπάτων καὶ κοιαίστωρ), Thomas (ἐνδοξότατος ἀπὸ ὑπάτων), Paulos (ἐνδοξότατος ἀπὸ ὑπάτων καὶ διοικητὴς τῶν ἀνατολικῶν ἐπαρχιῶν) und schließlich Leontios (ἐνδοξότατος ἀπὸ ὑπάτων καὶ δομέστικος τῆς βασιλικῆς τραπέζης)[44]. Diese neun (von insgesamt dreizehn) führenden Staatsbeamten fehlten gemeinsam mit dem Kaiser, und man muß annehmen, daß sie ihn auf seinem Feldzug gegen die Bulgaren, der zu dem bekannten Vertrag mit dem Bulgarischen Reich führte, begleiteten. Dieser Feldzug wird oft (falsch) ins Jahr 680[45] oder gar 679[46] datiert. Die Datierung in den Sommer 681 ergibt sich aus einem Satz der Rede des Konstantinos von Apameia vor dem Konzil[47]. Während der 16. Sitzung, am 9. 8. 681, sagte er, daß "wir" in diesem (!) Jahr (ἐφέτος) nicht das erlitten hätten, was wir im Krieg gegen die Bulgaren erlitten haben, wenn man ihn schon zu Beginn der Synode (7. 11. 680) hätte auftreten lassen[48]. Er meinte, daß sein Vorschlag, durch ein *Henotikon*[49] die monotheletischen Streitigkeiten zu beenden, zum Frieden geführt haben würde[50].

Die genannten Würdenträger begleiteten also Konstantin IV. auf seinem Bulgarenfeldzug, der in einer Niederlage endete. In diesem Kontext erhebt sich die Frage, ob der Titel ὑποστράτηγος Θρᾴκης des Theodoros nicht einfach in dem Sinne, wie ihn etwa die "Taktik" Leons des Weisen erklärt, gesehen werden könnte. Danach tra-

---

[44] Siehe die Tabelle bei Riedinger, in: ACO ser. II 2, 944. Zu den genannten Personen und ihren Ämtern siehe demnächst die Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit.

[45] Z.B. V. Beševliev, Die protobulgarische Periode der bulgarischen Geschichte, Amsterdam 1980, S. 176f. und 182; Ostrogorsky, Geschichte, S. 105, und viele andere Autoren. Den Hintergrund für diesen chronologischen Irrtum stellt die falsche Einordnung dieses Ereignisses durch die (orientalische) Quelle des Theophanes bzw. des Nikephoros (vgl. oben Anm. 11) zum Weltjahr 6171 (AD 678/679) dar. Vgl. Theoph. 358, 10–359, 21 (de Boor), und Nikeph. XXXVI, 1–29 (Mango).

[46] So Dölger, Regesten, Nr. 243.

[47] Vgl. z.B. P. Petrov, in: Istorija na Bălgarija, II, Sofija 1981, S. 106; Mango im Kommentar seiner Ausgabe des Nikeph., S. 196; V. Gjuzelev, Chan Asparuch und die Gründung des Bulgarischen Reiches, in: ders., Forschungen zur Geschichte Bulgariens im Mittelalter, Wien 1986, S. 19; P. A. Yannopoulos, Le rôle des Bulgares dans la guerre arabo-byzantine de 717/718, Byzantion 67 (1997) 483–516, hier 487.

[48] ACO ser. II 2, 694, 26–27: ..., ἦλθον πρὸς τὴν ἁγίαν ὑμῶν σύνοδον ἐφ' ᾧ ἀναδιδάξαι ὑμᾶς, ὅτι, ἐὰν εἰσηκούσθην, ἃ ἐπάθομεν ἐφέτος, οὐκ εἴχομεν παθεῖν, τουτέστιν εἴ τι ἐπάθομεν εἰς τὸν πόλεμον Βουλγαρίας.

[49] Offenbar in Anlehnung an das *Henotikon* Kaiser Zenons aus dem Jahre 482.

[50] ACO ser. II 2, 696, 1–3. Er meinte wohl, daß Gott, nach einer Einigung in der Willensfrage, dem Kaiser den Sieg über die Bulgaren verliehen hätte.

gen auch die Themenstrategen den Titel ὑποστράτηγος, wenn der Kaiser selbst ins Feld zog und dabei (natürlich) den Oberbefehl inne hatte[51]. Dies findet Parallelen aus dem Ende des 6. Jahrhunderts, über die Theophylaktos Simokates[52] berichtet und wo ὑποστράτηγος den "Unterfeldherren" bezeichnet.

Theodoros und sein Titel sollten deshalb noch nicht in einem Zusammenhang mit der Gründung des Thema Thrakē gesehen werden, auch wenn diese nur wenig später erfolgte.

Die Akten des 6. Ökumenischen Konzils enthalten aber noch weitere Nachrichten, die für die Entstehung des Thema Opsikion interessant sind. Eine Passage gibt vielleicht einen neuen Einblick in die Frühgeschichte des Opsikion.

Während der 14. Sitzung (am 5. 4. 681) wurden interpolierte Exemplare der Akten des 5. Ökumenischen Konzils von 553 untersucht[53]. In diesem Zusammenhang berichtete der Bischof Makrobios von Seleukeia (Isauria), Philippos, der Stratelates des Opsikion (στρατηλάτης τοῦ βασιλικοῦ Ὀψικίου), habe ihm einen Codex mit den Akten des 5. Ökumenischen Konzils gezeigt und er — Makrobios — habe Interpolationen bemerkt. Philippos habe ihm gesagt, er habe den Codex dem Abt Stephanos, dem Schüler des Patriarchen Makarios, gegeben, um zu erfahren, ob er den authentischen Text enthalte[54]. Dieser war sein Nachbar in Konstantinopel[55]. Die Interpolationen[56] selbst fabrizierte der Mönch Georgios (ebenfalls ein Schüler des Makarios). Makrobios habe bei einem Besuch bei Makarios diesen Mönch Georgios angetroffen und habe sich überzeugen können, daß die Schrift des Georgios identisch mit der der Interpolationen sei. Georgios, der während des Konzils anwesend war, wurde nach der Richtigkeit dieser Aussage befragt und bestätigte die Geschichte. Nach Aussage des Georgios erfolgte die Manipulation des Codex des Philippos zur Zeit des Patriarchen Theodoros I. (677–679 beziehungsweise 686–687)[57]. Vermut-

[51] Leonis Imperatoris Tactica, I, ed. R. Vari, Budapest 1917, S. 55 (IV, 8) — mit dem Hinweis, daß dies die Praxis unter seinen Vorgängern gewesen sei. Vgl. G. Dagron — H. Mihăescu, Le traité sur la guérilla (De velitatione) de l'empereur Nicéphore Phocas (963–969), Paris 1986, S. 162 und 270; Lilie, Thrakien, S. 30.

[52] So z.B. Theophylaktos Simokates 1, 9, 7; 1, 14, 5; 2, 7, 11; 2, 18, 2; 8, 13, 2 (56, 12–13; 67, 3; 83, 16–17; 105, 12–13; 309, 3–4 de Boor); vgl. R. Grosse, Römische Militärgeschichte von Gallienus bis zum Beginn der byzantinischen Themenverfassung, Berlin 1920, S. 296f.

[53] Der Abt Stephanos, der prominenteste Schüler des monotheletischen Patriarchen Makarios von Antiocheia, wurde für die Manipulationen verantwortlich gemacht. Zu Stephanos, Makarios und den anderen im Text genannten Personen siehe demnächst die Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. Zu Makarios speziell Brandes, Die melkitischen Patriarchen, S. 47ff.

[54] ACO ser. II 2, 650, 13: ... καὶ βλέπε (*scil.* Stephanos), εἰ καλῶς ἔχει.

[55] ACO ser. II 2, 650, 4: οὗτος δὲ Φίλιππος γείτων ἦν τοῦ πατρὸς Στεφάνου. Philippos wurde schon bei W. E. Kaegi, Byzantine Military Unrest 471–843, Amsterdam 1981, S. 184, und jetzt auch bei Lounghis (siehe Anm. 1), S. 169 mit Anm. 56, kurz erwähnt.

[56] Es handelt sich um die berühmten zwei Briefe des Papstes Vigilius an Justinian und Theodora (JK 920, 921; CPG 9336). Vgl. Alexakis, Codex Parisinus Graecus 1115, S. 23f.; Uthemann, Der Neuchalkedonismus, bes. S. 391f. mit den Anm. 82 und 83.

[57] Zu ihm s. van Dieten, Patriarchen, S. 125ff. und 146ff. Zu der Fälschungsgeschichte vgl. noch C. J. von Hefele, Conciliengeschichte, III, Freiburg/Br. 1877, S. 280 (= ders. — H. Leclercq, Histoire des conciles III/1, Paris 1909, S. 504f.); G. Bardy, Faux et fraudes littéraires dans l'antiquité chrétienne, Rev. Hist. Eccl. 32 (1936) 5–23, 275–302, hier bes. 290f.; J. Straub, in: ACO ser. I 4/1, S. XIXf.; Alexakis, Codex Parisinus Graecus 1115, S. 23f.; zuletzt B. Stolte, The Documents in the Case, in: Documenti medievali greci e latini, hrsg. von. G. De Gregorio — O. Kresten, Spoleto 1998, S. 401–415.

lich lebte Philippos 680/681 noch, wie die Art seiner Erwähnung durch Makrobios und Georgios während des Konzils nahelegt.

Philippos hat, wie er selbst gesagt haben soll, den Codex aus dem "Westen" mitgebracht (... ἐλθὼν ἀπὸ δύσεως ἤγαγον βιβλίον τῆς πέμπτης συνόδου)[58]. Unter "Westen"[59] ist hier wohl in erster Linie Italien und Sizilien zu verstehen.

Ein hochrangiger Offizier kann zwar aus verschiedenen Gründen in den "Westen" gekommen sein, dennoch bietet es sich meines Erachtens an, den Westaufenthalt des Philippos mit dem Usurpator Mezezios (armenisch: Mžēž Gnuni), der sich 668, nach der Ermordung Konstans' II. in Syrakus, zum Kaiser ausrufen lassen mußte[60], in Verbindung zu bringen. In dem in der heute erhaltenen Form sicher nicht authentischen Brief des Papstes Gregor II. an Kaiser Leon III. wird dieser Mezezios κόμης τοῦ Ὀψικίου genannt: Μεζεύξιος γὰρ ὁ τότε κόμης τοῦ ὀψικίου αὐτοῦ πληροφορηθεὶς ἐκ τῶν Σικελίας ἐπισκόπων ὅτι αἱρετικός ἐστιν, ἔσω εἰς τὸ ἱερὸν τὸν τάφον αὐτου ἐποιήσατο, καὶ ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ αὐτοῦ ἐτελειώθη[61]. Abgesehen von der Nennung des κόμης τοῦ ὀψικίου bietet der Satz mindestens noch zwei Angaben, die zu klären sind. Zwar beweist ein Brief Maximos' Homologetes, geschrieben vor dem Laterankonzil von 649, daß auch auf Sizilien ein starkes antimonotheletisches Potential existierte[62], doch gibt es aus den 60er Jahren, als Konstans II. in Syrakus residierte, auch Hinweise auf ein normales Verhältnis zwischen dem sizilianischen Klerus und dem Kaiserhof[63]. Verdächtig ist allerdings die falsche Angabe des Ortes der Ermordung des Kaisers, der in vielen Quellen eindeutig als ein Bad in Syrakus benannt wird[64].

---

[58] ACO ser. II 2, 650, 12–13.

[59] Zum byzantinischen Verständnis von δύσις s. J. Nesbitt — N. Oikonomides, Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art, I: Italy, North of the Balkans, North of the Black Sea, Washington, D.C., 1990, S. 1f.

[60] Theoph. 352, 3 (de Boor): ... Μιζιζιόν τινα Ἀρμένιον βασιλέα πεποίηκεν βιασάμενοι τοῦτον; Liber pontificalis 346, 5 (Duchesne); W. Hahn, Mezezius in peccato suo interit, Jahrb. Österr. Byz. 29 (1980) 61–70; Haldon, Praetorians, S. 179f.; C. Toumanoff, Caucasia and Byzantium, Traditio 27 (1971) 111–158, hier 149, Nr. 20.

[61] Edition des Briefes (JE 2180) bei Gouillard, Aux origines, S. 243–307, hier S. 295, lin. 251–253.

[62] Maximus Conf., Ep. ad Catholicos per Siciliam Constitutos (CPG 7697.9), in: PG 91, 112C-132D. Dazu s. F. Winkelmann, Die Quellen zur Erforschung des monenergetisch-monotheletischen Streits, Klio 69 (1987) 515–559 (auch in: ders., Studien zu Konstantin dem Großen und zur byzantinischen Kirchengeschichte, hrsg. von W. Brandes — J. Haldon, Birmingham 1993, Nr. VII), hier Nr. 102 (S. 536). Zur Datierung des Schreibens zwischen 640 und 648 s. P. Sherwood, An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor, Rom 1952, S. 55 (Nr. 86). Vgl. noch Uthemann, Der Neuchalkedonismus, S. 406ff., der den Brief "kurz vor der Lateransynode von 649" ansetzt.

[63] Die Briefe (JE 2090–2093) des Papstes Vitalian (657–672) — jetzt in der neuen Edition von R. Schieffer, Kreta, Rom und Laon. Vier Briefe des Papstes Vitalian vom Jahre 668, in: Papsttum, Kirche und Recht im Mittelalter. Festschrift für Horst Fuhrmann zum 65. Geburtstag, hrsg. von H. Mordek, Tübingen 1991, S. 15–30 (Text: S. 25–30) zu benutzen — zeigen ein eher normales Verhältnis zwischen Papst, dem Erzbischof Georgios von Syrakus und einem hohen Würdenträger (Baanes, *cubicularius* und *chartularius*) des Hofes Konstans' II. in Syrakus.

[64] Theoph. 351, 28–352, 2 (de Boor). Vgl. die weiteren einschlägigen Belege bei Peeters, Une vie grecque, S. 228–231.

Gouillard, der Herausgeber des Briefes, verstand *obsequium* in einem allgemeinen Sinne (Gefolge o.ä.) und lehnte eine Identifizierung mit dem Thema Opsikion ab[65]. Auch der Wortlaut des Berichtes über die Usurpation des Mezezios im Liber pontificalis widerspricht einem Aufenthalt einer Opsikion genannten Heereseinheit: *Huius temporibus Mezezius, qui erat in Sicilia cum exercitu Orientali, intartizavit et arripuit regnum*[66], doch ist auch dieser Bericht problematisch. Einmal ist er chronologisch falsch in die Vita des Papstes Adeodatus (672–676) eingeordnet[67], und auf der anderen Seite ist die Frage angebracht, ob sich hinter dem *cum exercitu Orientali* nicht einfach ein "Heer aus dem Osten" — was aus einer römischen Sichtweise sehr gut möglich ist — verbirgt, anstatt dem römischen Verfasser dieses Abschnitts des Liber pontificalis[68] die exakte Wiedergabe eines *terminus technicus* der byzantinischen Militärverwaltung (*scil.* Ἀνατολικόν) zu unterstellen[69].

Ich beabsichtige an dieser Stelle keineswegs, die heftig diskutierte Frage nach der Authentizität der Briefe Gregors II. erneut aufzugreifen[70]. In der Debatte um diesen Brief spielte meines Wissens die eben zitierte Stelle bisher keine Rolle.

Die Informationen über Philippos, den στρατηλάτης τοῦ βασιλικοῦ Ὀψικίου, scheinen jedoch darauf hinzuweisen, daß zumindest ein Angehöriger des Opsikion im "Westen" weilte. Ob er dort im Gefolge des Mezezios war oder in anderer Mission, wissen wir nicht. Immerhin ergibt sich aus der (rudimentären) Biographie des Philippos die (nunmehr verstärkte) Wahrscheinlichkeit der Präsenz des Opsikion im "Westen", in Sizilien. Womit natürlich längst noch nichts über den Charakter dieses ὀψίκιον gesagt ist.

Dabei darf nicht verschwiegen werden, daß sich der Erwerb des Codex mit den Akten des 5. Ökumenischen Konzils durch Philippos "im Westen" nicht eindeutig datieren läßt. Der Hinweis der Akten des 6. Ökumenischen Konzils, daß die Interpolation des Codex des Philippos zur Zeit des Patriarchen Theodoros I. (677–679

---

[65] Gouillard, Aux origines, S. 294 Anm. 266.

[66] Liber Pontificalis 346, 5 (Duchesne).

[67] Vgl. Duchesne, in: Liber pontificalis, S. 347, Anm. 1.

[68] In der zweiten Hälfte des 7. Jhs. sind die einzelnen Papstviten zeitgenössisch und wurden z.T. schon zu Lebzeiten der jeweiligen Päpste begonnen. Vgl. Duchesne, in: Liber pontificalis, S. CCXXXIIf.

[69] Vgl. Lilie, Reaktion, S. 324 mit Anm. 89, der — m.E. zu Recht — gegen Gelzer, Genesis, S. 78, betont, daß der Liber pontificalis, ebd., wohl eher Truppen aus dem Osten als das Thema Anatolikon meinte. In diesem Sinne sind m.E. auch Pertusi, La formation, S. 38 mit Anm. 171, und A. Guillou, Régionalisme et indépendance dans l'empire byzantin au VII[e] siècle, Rom 1969, S. 158, Anm. 66, zu korrigieren. S. noch P. Corsi, La spedizione italiana di Costante II, Bologna 1983, S. 204; T. Brown, Gentlemen and Officers, Rom 1984, S. 66f. und 157.

[70] Datierung und Authentizität sind heftig umstritten. Die Literatur bis 1968 bei Gouillard, Aux origines, S. 86ff.; von den danach erschienen Untersuchungen s. bes. P. Speck, Ich bin's nicht, Kaiser Konstantin ist es gewesen. Die Legenden vom Einfluß des Teufels, der Juden und des Moslem auf den Ikonoklasmus (Ποικίλα Βυζαντινά 10), Bonn 1990, S. 237ff. und 641; H. Michels, Zur Echtheit der Briefe Papst Gregors II. an Kaiser Leon III., Zeitschr. f. Kirschengesch. 99 (1988) 376–391; H. Grotz, Beobachtungen zu den zwei Briefen Papst Gregors II. an Kaiser Leo III., Ann. Hist. Pontif. 18 (1980) 10–40; ders., Weitere Beobachtungen zu den zwei Briefen Papst Gregors II. an den Kaiser Leo III., ebd. 24 (1986) 365–375; ders., Die früheste römische Stellungnahme gegen den Bildersturm (eine These, die es zu beweisen gilt), Ann. Hist. Concil. 20 (1988) 150–161; ausführliche Forschungsgeschichte bei P. Conte, Regesto delle lettere dei papi del secolo VIII. Saggi, Mailand 1984, S. 46–80 (die drei Papstbriefe Gregors II.); Alexakis, Codex Parisinus Graecus 1115, S. 108–110.

beziehungsweise 686–687) erfolgte, als dieser mit dem (monotheletischen) Patriarchen Makarios von Antiocheia "über den Glauben" verhandelte, führt in die erste Amtsperiode des Theodoros (677–679)[71], in die Vorbereitungsphase des Constantinopolitanum III. Die Jahre 677–679 sind also als *terminus ante quem* zu sehen. In chronologischer Hinsicht gibt es kein Hindernis, den Erwerb des Codex durch Philippos circa zehn Jahre vor dieser Zeit (668 oder einige Jahre früher, als Konstans II. mit seinem Heer in Syrakus residierte) anzunehmen.

In der wissenschaftlichen Literatur zur Entwicklung der Themenordnung wird Philippos kaum beachtet, obwohl er — sieht man von dem unsicheren Mezezios ab — der erste namentlich bekannte Offizier des Opsikion ist (Theodoros, der beim 6. Ökumenischen Konzil anwesende κόμης τοῦ Ὀψικίου ist entsprechend der zweite). Bemerkenswert ist weiterhin, daß Philippos den Titel eines στρατηλάτης führte. Obwohl zweimal genannt, könnte man hier zwar einen untechnischen Sprachgebrauch annehmen, was eine Parallele in der exakten Nennung des Titels des Theodoros (ἐνδοξότατος ἀπὸ ὑπάτων πατρίκιος und κόμης τοῦ βασιλικοῦ ὀψικίου καὶ ὑποστράτηγος Θρᾴκης) auf der einen Seite (*scil.* in den Präsenzlisten) und — auf der anderen Seite — seine Bezeichnung als πατρίκιος καὶ στρατηγός im Text der 16. Sitzung findet. Eigentlich hätte man als Titel des Philippos τουρμάρχης[72], κόμης (er wäre dann der Vorgänger des Theodoros) oder auch πρωτοστράτωρ[73] erwarten können.

Es bleibt unklar, ob Philippos' στρατηλάτης-Titel ein Rang- oder ein Funktionstitel ist. Στρατηλάτης kann seit dem 6. Jahrhundert einem Rangtitel (*magister militum vacans* oder ehrenhalber) oder aber Titeln wie *magister militum* (vor allem), aber auch *comes (Orientis)* oder *dux* entsprechen[74]. Im 7. Jahrhundert ist es aber oft nicht möglich, bei einfacher Nennung des στρατηλάτης-Titels zwischen Rang und Funktion zu unterscheiden. Es scheint, daß in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts eher der Titel στρατηγός für militärische Führer verwendet wurde als στρατηλάτης, wobei dieser ehemalige Funktionstitel zur Rangbezeichnung wurde, ein Vorgang, der in Byzanz oft zu beobachten ist. Daß in den letzten Jahrzehnten des 7. Jahrhunderts der στρατηλάτης als Rangtitel unter dem ἀπὸ ὑπάτων stand, belegt zum Beispiel die Karriere des γενικὸς κομμερκιάριος Kosmas, die von circa 679/680 bis circa 695 anhand seiner Siegel verfolgt werden kann[75]. 689/690 wurde er vom στρατηλάτης zum ἀπὸ ὑπάτων befördert, was zeigt, daß der στρατηλάτης ein "mittlerer" Rang war[76].

Eine eindeutige Entscheidung, ob der Titel des Philippos einen Rang oder eine Funktion widerspiegelt, scheint zwar nicht möglich zu sein, doch sollte man eher an

---

[71] Zur Chronologie s. Brandes, Die melkitischen Patriarchen, S. 51.

[72] S. das Taktikon Uspenskij, ed. Oikonomidès, Listes de préséance, S. 55, 19.

[73] Vgl. den πρωτοστράτωρ Rouphos, der von Theoph. 383, 11 (de Boor) zum Jahr 712/713 erwähnt wird. Vgl. Haldon, Praetorians, S. 471, Anm. 443.

[74] Vgl. J. Durliat, Magister militum — στρατηλάτης dans l'empire byzantin (VI^{e}–VII^{e} siècles), Byz. Zeitschr. 72 (1979) 306–320; Karayannopulos, Entstehung, S. 49f.

[75] Zacos-Veglery, I/1, S. 147 (Table 4).

[76] Vgl. auch Winkelmann, Rang- und Ämterstruktur, S. 39 und 42; Bury, Administrative System, S. 22ff. (auch zum Verhältnis zum ἀπὸ ἐπάρχων); W. Seibt, Die byzantinischen Bleisiegel in Österreich, I, Wien 1978, S. 335–339; Haldon, Byzantium, S. 393ff.; Kazhdan, in: Oxf. Dict. Byz. (1991) 1965.

einen militärischen Rang denken, was seine Verbindung mit dem βασιλικὸν Ὀψίκιον nahelegt[77]. Dafür spricht auch die lateinische Übersetzung der Akten des 6. Ökumenischen Konzils, die zwischen 682 und 701 in Rom entstand und deren handschriftliche Überlieferung wesentlich besser ist als die des griechischen Textes[78]. Diese bietet für στρατηλάτης *magister militum (imperialis obsequii)*[79]. Die römischen Übersetzer, zweifellos griechische Mönche[80], sahen also Philippos eindeutig als einen Offizier.

Man kann Philippos und seinen Titel als einen weiteren Belege dafür ansehen, daß in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts nicht nur die sogenannte Themenordnung selbst, sondern auch die sie repräsentierenden Funktionstitel noch längst nicht voll ausgebildet waren und die Entwicklung "sich noch im Flusse" befand. Das uns durch die Taktika[81] des 9. und 10. Jahrhunderts vermittelte Bild von der byzantinischen Zivil- und Militärverwaltung trifft für das 7. Jahrhundert (noch) nicht zu. Vielleicht stellt der στρατηλάτης-Titel des Philippos aber auch eine Reminiszenz an den *magister militum praesentalis* dar[82]?

Da davon auszugehen ist, daß Stephanos wie Makarios sich in den 70er Jahren des 7. Jahrhunderts in Konstantinopel aufhielten, und Philippos (der ein Haus in der Hauptstadt hatte) seinen Nachbarn Stephanos traf und mit ihm Umgang pflegte, ist er als ein interessantes Beispiel dafür anzusehen, in welcher Weise auch höhere Militärs soziale Kontakte pflegten. Allerdings ist dies angesichts des Umstandes, daß sich die demographische Entwicklung Konstantinopels gerade in dieser Zeit auf ihrem tiefsten Punkt befand, auch kaum verwunderlich[83]. Die Angehörigen der Oberschicht kannten sich — mehr oder weniger — alle persönlich.

Bemerkenswert ist es außerdem, daß ein Militär über so viel Bildung verfügte, daß er sich mit Konzilsakten beschäftigte, was gar nicht ins Bild vom allgemeinen kulturellen Niedergang der "Dunklen Jahrhunderte" paßt[84]. Erwähnenswert ist auch der materielle Wert eines solchen Codex[85].

---

[77] Wie das Beispiel des κομμερκιάριος Kosmas zeigt, konnten jedoch auch Zivilbeamte den Titel eines στρατηλάτης tragen.

[78] Vgl. Riedinger, in: ACO ser. II 2/2, S. XXIVff.; ders., der Codex Vindobonensis 418. Seine Vorlage und seine Schreiber, Steenbrugge 1989.

[79] ACO ser. II 2, 649, 7 und 651, 3.

[80] Dazu J.-M. Sansterre, Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VI^{e} s. — fin du IX^{e} s.), Brüssel 1983, S. 72; Riedinger, in: ACO ser. II 2, S. XXIVf.; ders., Kuriale und Unziale in der lateinischen Überlieferung des Akten des VI. Ökumenischen Konzils (680/81) (CPG 9416–9442), in: Ἀντίδωρον. Hommage à Maurits Geerard, I, Wetteren 1984, S. 145–167.

[81] Vgl. F. Winkelmann, in: Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz (4.–9. Jahrhundert). Bestand und Probleme, hrsg. von F. Winkelmann und W. Brandes, Berlin 1990, S. 336–347, bes. S. 340ff.

[82] Vgl. Haldon, Praetorians, S. 165; Pertusi, in: Konst. Porph., De Thematibus, S. 127; Stein, Studien, S. 130.

[83] Nach C. Mango, Le développement urbain de Constantinople (IV^{e}–VII^{e} siècles), Paris 1985, S. 54, hatte Konstantinopel am Ende des 7. Jhs. höchstens noch 40000 Einwohner, was mir sehr wahrscheinlich erscheint, auch wenn exakte Zahlen (natürlich) nicht ermittelt werden können.

[84] Es ist übrigens nicht ganz klar, ob es sich um einen lateinischen oder einen griechischen Codex handelte. Siehe dazu Straub, in: ACO ser. I 4/1, S. XIX.

In der einschlägigen Literatur wird als die erste sichere und gleichzeitig problematische Erwähnung des Opsikion die oft traktierte *divina iussio* Justinians II. vom 17. 2. 687 an den Papst Conon, die leider nur lateinisch überliefert wurde, genannt[86]. Hier werden die Personen und Institutionen (einschließlich der wichtigsten Heereseinheiten) aufgezählt, die die Beschlüsse des 6. Ökumenischen Konzils von 680/681 (*in tempore sanctae memoriae nostri patris*; *scil.* Konstantins IV.) bestätigte. Die Hintergründe für dieses an sich ungewöhnliche Verfahren[87] sind einigermaßen unklar. Schon der Umstand, daß als Adressat der in der Überlieferung einhellig genannte Papst Johannes V. bereits am 2. 8. 686 gestorben war, machte das Schreiben verdächtig[88], doch gilt die Echtheit heute als gesichert. Johannes' Nachfolger Conon (21. 10. 686 – 21. 9. 687) hat das Schreiben, so der Liber Pontificalis, entgegengenommen[89].

Jedenfalls besagt das Schreiben, daß Justinian II. eine Synode (ἐνδεμοῦσα?) oder ein σιλέντιον einberief und daß neben den in Konstantinopel anwesenden Bischöfen und Metropoliten, einem Apokrisiarios Roms und den Patriarchen Theodoros von Konstantinopel und der von Antiocheia (wahrscheinlich Theophanes, oder vielleicht schon Georgios?)[90], Vertreter der Scholen, der Zünfte[91], der Demen, der Exkoubiten und der wichtigsten Heereseinheiten, darunter das *a Deo conservandum imperiale Obsequium*, anwesend waren[92].

Hier erscheint das Opsikion getrennt von den Scholen und den Exkoubiten, was zeigt, daß zu diesem Zeitpunkt Opsikion nicht mehr im Sinne von "kaiserlichem Gefolge" o.ä. verstanden werden kann. Die militärischen Einheiten, die

---

[85] Vgl. C. Mango, The Availability of Books in the Byzantine Empire, A.D. 750–850, in: Byzantine Books and Booksmen, Washington, D.C., 1975, S. 29–45, bes. 38f.

[86] Jetzt in der neuen Edition von Riedinger, ACO ser. II 2, 886–887, zu benutzen; zur Überlieferung s. Riedinger, ebd., S. XXIVff. Nach dem Zeugnis einiger Hss. (s. den app. crit. ad p. 887) entstand der Archetyp der lateinischen Version der Konzilsakten unter Papst Sergius I. (687–701): ... *scriptus est enim hic codex temporibus domni Sergii sanctissimi ac ter beatissimi papae* ...

[87] Vgl. van Dieten, Patriarchen, S. 146ff.

[88] Vgl. die bei Dölger, Regesten, Nr. 254, genannten Beispiele.

[89] Liber pontificalis 368, 17–18 (Duchesne): *Hic suscepit divalem iussionem domni Iustiniani principis, per quam significat repperisse acta sanctae sexte synodi et apud se habere*, ...; vgl. die Anm. 6 Duchesne's, ebd., S. 370.

[90] Brandes, Die melkitischen Patriarchen, S. 56.

[91] So möchte ich das *ex collegiis* (ACO ser. II 2, 886, 20–21) deuten. Anders Lilie, Thrakien, S. 13f., der hier Zivilbeamte vermutet. Eine Parallele stellt m.E. Theoph. 449, 28–30 (de Boor) (zum Jahre 775) dar. Vgl. zu der Stelle P. Speck, Kaiser Konstantin VI. Die Legitimation einer fremden und der Versuch einer eigenen Herrschaft. Quellenkritische Darstellung von 25 Jahren byzantinischer Geschichte nach dem ersten Ikonoklasmus, München 1978, S. 81 mit Anm. 261 auf S. 467, und I. Rochow, Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes, Berlin 1991, S. 220.

[92] ACO ser. II 2, 886, 17–25: *sed mox adduximus nostros patres sanctissimos ac beatissimos patriarchas cum vestrae beatitudinis apocrisario et sanctissimum senatum verum etiam deo amabiles metropolitas et episcopos, qui hic in regiam urbem commorantur, et deinceps militantes in scolas sacri palacii nec non et ex collegiis et popularibus et ab excubitores, insuper etiam quosdam de Christo dilectis exercitibus, qui inventi sunt tam ab a deo conservando imperiali obsequio quamque ab orientali Tracisianoque, similiter ab Armeniaco, etiam ab exercitu Italiae, deinde ex Cabarisianis et Septensianis seu de Sardinia atque Africano exercitu, qui ad nostram pietatem ingressi sunt.*

das Opsikion ausmachten, waren also zu diesem Zeitpunkt wahrscheinlich außerhalb von Konstantinopel stationiert, was spätestens seit dem 6. Jahrhundert bereits für verschiedene — für den Schutz der Hauptstadt bestimmte — militärische Einheiten zutraf[93].

Es bleibt die Frage zu beantworten, welcher Art von *obsequium* Philippos, der στρατηλάτης τοῦ βασιλικοῦ ὀψικίου, angehörte oder welches er vielleicht sogar anführte. Woran sich unmittelbar die Frage knüpft, welcher Art von *obsequium* Mezezios im Jahre 668[94] vorstand. Der Titel, den die Akten des 6. Ökumenischen Konzils Philippos beilegen — στρατηλάτης τοῦ βασιλικοῦ Ὀψικίου — differiert von dem "üblichen" Titel des Opsikion, wie er zum Beispiel auf Siegeln auftaucht[95], durch das Fehlen des Epitheton θεοφύλακτος, doch gilt dies ebenso für den Titel des Theodoros (ἐνδοξότατος ἀπὸ ὑπάτων πατρίκιος und κόμης τοῦ βασιλικοῦ ὀψικίου καὶ ὑποστράτηγος Θρᾴκης), den man — angesichts der exponierten Position, die er als Vertreter des Kaisers während der meisten Sitzungen des Konzils einnahm — als authentisch ansehen muß. Erst in der *iussio* Justinians II. an Papst Conon taucht das θεοφύλακτον βασιλικὸν ὀψίκιον auf, denn nichts anderes kann im griechischen Original für *a Deo conservandum imperiale obsequium* gestanden haben. Vermutlich erlebte zwischen 681 und 687 das Opsikion eine Wandlung verwaltungstechnischer Art, die sich auch in seinem Titel widerspiegelte.

Das Thema Opsikion, im Sinne einer auf ein bestimmtes Territorium bezogene militärische Einheit, könnte erst nach 681 gegründet worden sein, und — wenn dies denn stimmen sollte — müßte die Einrichtung eines Thema Opsikion mit der Schaffung des Thema Thrakē, das ab circa 679/680 eingerichtet worden zu sein scheint[96], in einem Zusammenhang gesehen werden. Daß die Schaffung eines neuen Thema mehrere Jahre in Anspruch nahm, ist vorauszusetzen. Bereits der Titel des Theodoros, der 680/681 am 6. Ökumenischen Konzil teilnahm, belegt eine Verbindung zwischen dem Thema Opsikion und dem zukünftigen Thema Thrakē. Die historischen Ursachen für die Gründung des Thema Thrakē[97] — vor allem die Etablierung des Bulgarenreiches auf dem Balkan — könnten *mutatis mutandis* auch für das Thema Opsikion, das, in der Nähe von Konstantinopel gelegen, ebenfalls dem Schutz der Hauptstadt dienen sollte, gelten. Die

---

[93] Truppen des *magister militum praesentalis* waren spätestens im 6. Jhr. in der Diözese Pontos, in Galatia I, Bithynia, Mysia und Phrygia stationiert; vgl. Karayannopulos, Entstehung, S. 68; Diehl, L'origine, S. 290; Haldon, Praetorians, S. 97f., 126, 165, 171f. und165; H.-W. Haussig, Anfänge der Themenordnung, in: F. Altheim — R. Stiehl (Hrsgg.), Finanzgeschichte der Spätantike, Frankfurt a. M. 1957, S. 88f. mit Anm. 32. Siehe Ed. 8.1 und 8.3.3 (a. 548) (*De Revocatione Vicarii Ponticae*): Wiedereinführung des *vicarius* des Pontos, der nach Nov. 8.3 (a. 535) abgeschafft worden war; Prok. HA XXIV, 25 (151, 4–7 Haury-Wirth): Einheiten der δομέστικοι und πρωτίκτορες stehen z.T. in Galatien (ἐκ παλαιοῦ καὶ χωρίων ἑτέρων); Theoph. 236, 16ff. (de Boor): im Februar 562 befahl Justinian I. den 7 Scholen, die in Nikomedeia, Kios, Prusa, Kyzikos, Kotyaeion und Dorylaion stationiert waren, sich nach Herakleia/Thrakien und in andere thrakische Orte zu begeben (die Passage des gedruckten Textes [τῶν ἑπτὰ] σχολαρίων, von Bury, Administrative System, S. 49, zu σχολῶν verbessert); vgl. noch Hendy, Studies, S. 622 mit Anm. 291.

[94] Einmal vorausgesetzt, daß der Titel korrekt überliefert ist.

[95] Vgl. u.a. Zacos-Veglery, Nr. 406, 1741, 1961–1963, 2039, 2315, 3078A, 3080A, 3081, 3194.

[96] Vgl. P. Soustal, Thrakien (Thrakē, Rodopē und Haimimontos) (TIB 6), Wien 1991, S. 76 mit Literatur in Anm. 131.

[97] Dazu ausführlich Lilie, Thrakien, bes. S. 35ff.

Erfahrungen, die man 626 bei der Belagerung der Hauptstadt durch Perser und Awaren oder 674/678 bei der Blockade durch die Araber gemacht hat, mögen hinter diesen Gründungen stehen. Die Sorge vor einem neuen Angriff auf Konstantinopel seitens der Bulgaren (oder der Araber) mußte nach der Festigung des Bulgarischen Reiches in den 80er Jahren die Militärpolitik bestimmen, und es ist nur konsequent, daß man nun die Themenorganisation in den Gebieten östlich und westlich der Hauptstadt einführte. Außerdem kann die Einführung der Themenordnung in Nord-West-Kleinasien im Zusammenhang mit Wiederaufbaumaßnahmen gesehen werden, die nach dem Ende der arabischen Blockade Konstantinopels (678), bei der gerade Bithynien und besonders Kyzikos als Operationsbasis der Araber dienten, durchgeführt werden mußten. Es kam nicht nur zur Umsiedlung zypriotischer Bevölkerungsteile[98] und zu der oben erwähnten Ansiedlung von Slawen, sondern auch zur eigentlichen Etablierung (in einem geographischen Sinne) des Thema Opsikion.

Dies ist ein weiterer Beleg dafür, daß Herakleios nicht als Erfinder der Themenordnung angesehen werden kann und daß selbst das Opsikion, dessen Entstehung man in die Zeit des Herakleios verlegte, erst am Ende des 7. Jahrhunderts als Thema gegründet wurde.

Bibliographie

ACO ser. II 2
Concilium Universale Constantinopolitanum tertium, ed. R. Riedinger (Acta Conciliorum Oecumenicorum ser. II, vol. 2/1–2), Berlin 1990–1992.

Alexakis, Codex Parisinus Graecus 1115
A. Alexakis, Codex Parisinus Graecus 1115 and Its Archetype, Washington, D.C., 1996.

Brandes, Die melkitischen Patriarchen
W. Brandes, Die melkitischen Patriarchen von Antiocheia im 7. Jh. Anzahl und Chronologie, Le Muséon 112 (1998) 37–57.

Brandes, Städte
W. Brandes, Die byzantinischen Städte Kleinasiens im 7. und 8. Jahrhundert, Berlin 1989.

Bury, Administrative System
J. B. Bury, The Imperial Administrative System in the Ninth Century, London 1911.

[98] Siehe Ditten, Ethnische Verschiebungen, S. 223f. und 312f. Die Ansiedlung der Zyprioten erfolgte (nach ca. 688 und vor 691/692; vgl. Brandes, Städte, S. 117) in der in Nea Ioustinianoupolis umbenannten Stadt Kyzikos, also im Gebiet des Thema Opsikion. Siehe Konst. Porphyr., De administrando imperio XLVIII, 1–21 (224/226 Moravcsik-Jenkins), und Kanon 39 des Trullanum (dazu vgl. auch eine Marginalnotiz zu diesem Kanon im Cod. Vallicell. F 10, f. 198v [1. H. 10. Jhr.], ed. V. Beneševič, Kanoničeskij Sbornik XIV titulov so vtoroj četverti VII veka do 833 g., St. Petersburg 1905, Pril., S. 45: Τὴν [*scil.* τὴν Νέαν Ἰουστινιανούπολιν] νῦν ἐν Κυζίκῳ Ἀρτάκην καλουμένην; also in Artake, das bei Prokop, Bell. Pers. I, 24, 31ff. [139, 20ff. Haury-Wirth] — vgl. Brandes, Städte, S. 115f. — als προάστειον von Kyzikos bezeichnet wird).

Diehl, L'origine
Ch. Diehl, L'origine du régime des thèmes dans l'empire byzantin, in: ders., Études byzantines, Paris 1905, S. 276–292.

van Dieten, Patriarchen
J. L. van Dieten, Geschichte der Patriarchen von Sergios I. bis Johannes VI. (610–715), Amsterdam 1972.

Ditten, Ethnische Verschiebungen
H. Ditten, Ethnische Verschiebungen zwischen der Balkanhalbinsel und Kleinasien vom Ende des 6. bis zur zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, Berlin 1993.

Dölger, Regesten
F. Dölger, Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565–1453, I, München 1924.

Gelzer, Genesis
H. Gelzer, Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung (Abh. der Kgl. Sächs. Gesell. d. Wiss., phil.-hist. Kl.), Leipzig 1899.

Gouillard, Aux origines
J. Gouillard, Aux origines de l'iconoclasme: le témoignage de Grègoire II?, Trav. et Mém. 3 (1968) 243–307.

Haldon, Byzantium
J. Haldon, Byzantium in the Seventh Century, Cambridge 1997 (revised edition).

Haldon, Praetorians
J. Haldon, Byzantine Praetorians. An Administrative, Institutional and Social Survey of the Opsikion and Tagmata, c. 580–900 (Ποικίλα Βυζαντινά 3), Bonn 1984.

Haldon, Recruitment and Conscription
J. Haldon, Recruitment and Conscription in the Byzantine Army c. 550–950. A Study on the Origins of the stratiotika ktemata (Österr. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Sb., 357. Bd.), Wien 1979.

Haldon, Seventh-Century Continuities
J. Haldon, Seventh-Century Continuities: the Ajnād and the 'Thematic Myth', in: A. Cameron (Hrsg.), The Byzantine and Early Islamic Near East, III: States, Resources and Armies, Princeton 1995, S. 379–423.

Hendy, Studies
M. F. Hendy, Studies in the Byzantine Monetary Economy c. 300–1450, Cambridge 1985.

Herrin, Formation
J. Herrin, The Formation of Christendom, London 1987.

Karayannopulos, Contribution
J. Karayannopulos, Contribution au problème des "thèmes" byzantins, L'Hellénisme contemporaine 10 (1956) 455–502.

Karayannopulos, Entstehung
J. Karayannopulos, Die Entstehung der byzantischen Themenordnung, München 1959.

Lilie, Araber und Themen
R.-J. Lilie, Araber und Themen. Zum Einfluß der arabischen Expansion auf die byzantinische Militärorganisation, in: A. Cameron (Hrsg.), The Byzantine and Early Islamic Near East III: States, Ressources and Armies, Princeton 1995, S. 425–460.

Lilie, Reaktion
R.-J. Lilie, Die byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber, München 1976.

Lilie, Thrakien
R.-J. Lilie, 'Thrakien' und 'Thrakesion', Jahrb. Österr. Byz. 26 (1977) 7–47.

Lilie, Zweihundertjährige Reform
R.-J. Lilie, Die zweihundertjährige Reform: Zu den Anfängen der Themenorganisation im 7. und 8. Jahrhundert, ByzSlav. 45 (1984) 27–39, 190–201.

Lounghis, Obsequium
T.C. Lounghis, A Deo conservandum imperiale obsequium. Some Notes concerning Byzantine Field Troops during the Dark Ages, ByzSlav. 52 (1991) 54–60.

Oikonomidès, Listes de préséance
N. Oikonomidès, Les listes de préséance byzantines des IX^{e} et X^{e} siècles, Paris 1972.

Ostrogorsky, Geschichte
G. Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates, München ^{3}1963.

Peeters, Une vie grecque
P. Peeters, Une vie grecque de pape Martin I, Anal. Boll. 51 (1933) 225–262.

Pertusi, La formation
A. Pertusi, La formation des thèmes byzantins, Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongreß (München 1958), München 1958, S. 1–40.

PLRE I-III
A. H. M. Jones — J. R. Martindale — J. Morris, The Prosopography of the Later Roman Empire I (A.D. 260–395), Cambridge 1971.

J. R. Martindale, The Prosopography of the Later Roman Empire II (A.D. 395–527), Cambridge 1980.

J. R. Martindale, The Prosopography of the Later Roman Empire III (A.D. 527–641), Cambridge 1992.

Speck, Dossier
P. Speck, Das geteilte Dossier (Ποικίλα Βυζαντινά 9), Bonn 1988.

Stein, Studien
E. Stein, Studien zur Geschichte des byzantinischen Reiches, Stuttgart 1919.

Uthemann, Der Neuchalkedonismus
K.-H. Uthemann, Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus, Studia Patristica 29 (1997) 373–413.

Winkelmann, Rang- und Ämterstruktur
F. Winkelmann, Byzantinische Rang- und Ämterstruktur im 8. und 9. Jahrhundert, Berlin 1985.

Zacos-Veglery
G. Zacos — A. Veglery, Byzantine Lead Seals, I/1–3, Basel, 1972

Melania

† *William Brashear*

> In der Geschichte des Abendlandes und eines Teils von Asien steht Schwarz, als unheilvolle Farbe, in einer engen Beziehung zum Tod und häufig auch zu den satanischen Mächten (Klibansky, p. 16). Das Wort μέλας enthält, wie sein Äquivalent in fast allen anderen Sprachen, viel mehr als eine Farbbezeichnung; μέλανες ἄνθρωποι etwa sind ruchlose Menschen, μέλανες ὀδύναι sind grimmige Schmerzen (Klibansky, pp. 55, 44)[1].

The enigmatic entry μελανία ("blackness") on a no less enigmatic Greek papyrus published twenty years ago has vexed editors and commentators who have translated it variously: Geraci in the *editio princeps* translated *nerume* ("blackness")[2]; Kotansky[3] "malignancy"; and Gager "blackness"[4]. Which one is closer to the mark? A single word's polyvalent nuances can render its interpretation difficult for modern interpreters. It is obvious that the semantic word fields for some of these words, especially the abstract terms, span a broad gamut of shadings and connotations. It is almost impossible for modern readers and commentators to appreciate them to their full extent. They can only glimpse — as through a glass darkly — some of the possible implications. It cannot be categorically said that the translations already proposed for μελανία are incorrect. However, another translation and semantic word-field are also worthy of consideration.

---

[1] In somewhat expanded English translation: Klibansky-Panofsky-Saxl, p. 16, 44: The word μέλας like its equivalents in many other languages denotes far more than 'black'. Μέλανες ἄνθρωποι are ruthless men, μέλανες ὀδύναι are horrible pains. Thus Galen, De Locis Affectis III 10 (Kühn 8, 191) "just as outward darkness fills nearly all men with fear ... so does the dark color of black bile generate fear in that it darkens the seat of reason". Black and beauty is no oxymoronic contradiction in terms. Cf. St. Benko, The Virgin Goddess, Leiden 1993, pp. 213–215, discussing Black Isis and Black Madonna, where the color black is by no means denigrating. Cf. Song of Songs 1, 5: "I am black but beautiful, O daughters of Jerusalem". Commentary by M. H. Pope, Song of Songs, Garden City, New York 1977.

[2] G. Geraci, Un'actio magica contro afflizioni fisiche e morali, Aegyptus 59 (1979) 63–72. The papyrus written on one side only preserves two lists of Greek words indicating evils, woes, disasters in two columns of eight and twelve apiece enclosed in a stylized architectural frame. This papyrus has defied interpretation for twenty years. The present note treating of one word is an excerpt from a lengthy reinterpretation of this papyrus, cf. "Wednesday's Child is Full of Woe" or: The Seven Deadly Sins and Some More Too! Another Apotelesmatikon: P. Med. inv. 71.58 (= Nilus 1), Vienna 1998.

[3] In: Betz, Greek Magical Papyri, no. CXXI, p. 316.

[4] J. G. Gager, Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World, New York 1992, p. 237.

Lampe translates μελανία as "blackness, metaphorically of sin"; and "snake-venom"[5]. More apposite to P. Med. is another lemma there, μελανία, with two sources cited for its attestation in the later Greek literature. Lampe, however, qualifies the validity of the word with the note: "prob(ably) f(alsa) l(ectio) for μαγγανεία". Consulting the two works he cites, Theodorus Lector, *hist. eccl.* 1, 8 (PG 86, 169B) and Theophanes Confessor (*ca.* 752–*ca.* 818), *chronogr.* 94 (PG 108, 280A), written between 810 and 818[6], one finds two almost word-for-word renditions of the same episode: Τιμόθεος ὁ Αἴλουρος ... μελανείᾳ τινὶ χρησάμενος, νυκτὸς ἐν τοῖς τῶν μοναχῶν κελλίοις περιερχόμενος, ἐξ ὀνόματος ἑκάλει ἕκαστον μοναχόν. ἐκείνου δὲ ὑπακούοντος, ἔλεγεν ὅτι εἷς μὲν εἴη τῶν λειτουργικῶν πνευμάτων. The editor of Theodoros Lector compares Nicephorus Callistus Xanthopulus (*ca.* 1256–*ca.* 1335), *eccl. hist.* 15, 16 (PG 147, 49 A/B): μελανείᾳ τινὶ καὶ ἀσβόλῃ χρισάμενος, νυκτὸς τὰ καταγώγια τῶν μοναχῶν διερχόμενος, ἑκάλει ἕκαστον ἐξ ὀνόματος διά τινος σχοινοτενοῦς καὶ ἐπικένου καλάμου, translating: *fuligine nigroque colore oblitus, noctu circum monachorum cellas obambulavit, singulos nominatim appellans, per calamum scirpeum excavatum.* But he readily admits: *sed difficultas hic se offert, cur Timotheus fuligine oblitus esse voluerit, qui se angelum esse fingebat. Neque enim hic color angelis convenit. Quare pro* μελανείᾳ *libentius scripserim* μαγγανείᾳ, *ut legitur in Chronico Theophanis, pag. 94, ubi hic locus Theodori describitur.*

Indeed, the mysterious noctivagations of black-smeared Timotheos the Cat seem hardly fitting for someone touting himself as angelic[7]. The entry μελανία in P. Med. suggests a timely solution to this ancient crux. There is no compelling reason to emend μελανεία to μαγγανεία in either Theodorus Lector, Theophanes Confessor or Nicephorus. I would suggest that μελανεία is synonymous with μαγγανεία[8] and was thus understood and employed by Theodorus Lector and Theophanes Confessor, perhaps even foreshadowing later European expressions such as *"magie noire", "schwarze Magie", "black magic,"* etc.[9] Nicephorus, writing about the same episode half a millennium

---

[5] G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961, s.v.

[6] Theoph. 109 (de Boor), gives the sole reading μαγγανία. On the figure of Theophanes and the work ascribed to him, see C. Mango, Who wrote the Chronicle of Theophanes?, Zborn. Rad. Vizant. Inst. 18 (1978) 9–17; M. Whitby, Greek Historical Writing after Procopius, in: A. Cameron — L. Conrad (eds.), The Byzantine and Early Islamic Near East, I, Princeton 1992, pp. 25–80; and the extensive bibliography cited by L. Conrad, ibid., pp. 332 and 340.

[7] Who was even destined to become Pope of Alexandria from 457 to 477; see D. Chitty, The Desert a City, Oxford 1966, pp. 92 and 101.

[8] See on μαγγανία and related words A. Bernand, Sorciers grecs, Paris 1991, pp. 45f.

[9] These expressions probably all derive ultimately from the French *"magie noire"* which makes its first appearance in the writings of Agrippa d'Aubigné in 1630 who relates this is the term popularly employed by those ignorant of Greek who even made the mistake of saying *nigromantie* for *necromantie.* Oeuvres completes de Theodore Agrippa d'Aubigné publiés ... par Eug. Réaume et F. de Caussade, I, Paris 1873 (repr. Geneva) 1967, p. 45: "Je vous diray en passant que la sotte distinction de Magie noire et blanche qui court en la bouche du vulguaire est venue avec d' autres grands abus de l' ignorance de la Langue Grecque, pour laquelle nos bonnes gens ont dit Nigromantie pour Necromantie" (Ref. thanks to J. Kramer, Trier).

later, like the nonplussed editor of Theodorus Lector, did not understand the implications of μελανεία and thus felt compelled to introduce soot into the tale — μελανείᾳ τινὶ καὶ ἀσβόλῃ ("soot") χρισάμενος — in order to give sense to the word μελανεία. The long and short of it all: Timotheos the Cat did not smear his face with soot or anything else black (μελανείᾳ τινὶ χρισάμενος). Rather he employed some kind of magic (μελανείᾳ τινὶ χρησάμενος) in a noctural ritual.

Μελανεία may reflect confusion between and conflation of the approximately homophonous Latin *negromantia* and Greek νεκρομαντία. Later Latin offers a similar broad gamut of calques and their synonyms and congeners, for example[10], *nigromancia, -tia, -ticus, necromantia,* etc., *nicromantia;* DuCange[11] *negromanticus, nigromantia* = *necromantia;* Forcellini, s.v. *nigredo* = μελανία[12]. Hence, rampant confusion between and common conflation of the two stems *necro-* and *negro-* the one denoting "death", and the other "black" with all of their respective associations with divination and magic from hoary antiquity on down through the millennia[13].

Another possible association of μελανία might also be worth considering here: alchemy[14]. According to some scholars the very word "alchemy" derives from Egyptian *KMT* meaning "blackness"[15]. Stephanus of Alexandria (early 7th century) περὶ

---

[10] Novum Glossarium Mediae Latinitatis, Copenhagen 1959–1969.

[11] Gloss. Med. et Infim. Latinitatis.

[12] A. Forcellini, Lexicon Totius Latinitatis.

[13] To name only the most common form in classical antiquity: divination invoking the untimely dead *(biaiothanatoi).* See the bibliography in ANRW II 18, 5, and G. Polara, Biothanatus, Koinonia 4 (1980) 93–99.

[14] On alchemy in general: A. Coudert, Alchemy, Encyclopedia of Religion 1 (1987) 183–202; E. Lippmann, Entstehung und Ausbreitung der Alchemie I-III, Berlin 1919 (pp. 293f.), 1931, 1954; S. Hartman, Alchemie I, Theol. Realenzykl. 2 (1978) 195–199; J. Telle, Alchemie II, Theol. Realenzykl. 2 (1978) 199–227; I. Vereno, Studien zum ältesten alchemistischen Schrifttum auf der Grundlage zweier erstmals edierter arabischer Hermetica, Berlin 1992.

[15] W. Vycichl, Dictionnaire etymologique de la langue copte, Louvain 1983; J. van Lennep, Alchimie, Brussels 1984, p. 11, on the Arabic origin of the word alchemy, citing A. Hermann, Das Buch 'Kmj.t' und die Chemie, Zeitschr. f. Äegyptische Sprachen 79 (1954) 99–105; P. Diergart, Ist die Etymologie von χημεία als 'schwarze Kunst' haltbar?, Zeitschr. f. angewandte Chemie 18 (1905) 466; H. Diebs, The Origin of Alchemy, Ambix 9 (1961) 23–36, promoting a Chinese etymology. D. Bain, Μελανῖτις γῆ Greek Name for Egypt. New Evidence for the Origins and Etymology of Alchemy? (forthcoming). F. Daumas, L' alchimie a-t-elle une origine égyptienne?, in: Das Römisch-Byzantinische Ägypten, edd. G. Grimm — H. Heinen — E. Winter (Aegytiaca Treverensia 2), Mainz 1983, pp. 109–118; J. G. Griffiths, Plutarch's De Iside et Osiride, 1970, pp. 425f. J. van der Vliet, Le noir parfait, Aegyptus 71 (1991) 228, studying the Greek-Coptic manuscript published by W. Worrell, Orientalia 4 (1935) 17–37, comes to the conclusion that such phrases as ἐπικαλοῦμαι σε, κυρία Ἶσι, ἡ ὁ Ἀγαθὸς Δαίμων βασιλεύειν τῶ τελείω μέλανι (PGM VII 493) and ὁπότ' ἐμὲ καὶ τῶ τελείω μέλανι ἐτίμησε (*scil.* ὁ προπάτωρ Καμῆφις) (Kore Kosmou 32 [ed. A. J. Festugière — A. D. Nock, Corpus Hermeticum IV, p. 10]) which some (R. Ritner in: Betz, Greek Magical Papyri, p. 131, 70; H. Jackson, Chronique d'Egypte 61 [1986] 117–118, 3; Lindsay, Origins, p. 71; J. G. Griffiths, Plutarch, De Iside et Osiride, Univ. of Wales 1970, 425–426; K. Schmidt, in: Göttingische Gelehrte Anzeigen 196 [1934] 175; H. Thissen, Zeitschr. Papyr. Epigr. 112 [1996] 158), have interpreted as referring to Egypt and others (R. Reitzenstein, Poimandres, Leipzig 1904, pp. 137, 139 and 144) to alchemy or even the Nile's black waters (D. Bonneau, La crue du Nil, Paris 1964, p. 265, 4), refers instead to the nocturnal sovereignty of Isis.

χρυσοποιίας uses μελανία ("blackness") once in an alchemical context[16]. In alchemy the first and most important transmutational procedure was complete dissolution or putrefaction, the so-called μελάνωσις, *nigredo* or *mors generatrix* with the aim of producing black material — "a black more black than black itself" *(nigrum nigrius nigro)*. This procedure was sometimes termed "melancholy" in association with one of the four temperaments regulating the human body's health and temperament[17]. Might μελανία here, in this late 3rd — early 4th-century papyrus text already have had such associations?

The associations — alchemy-*Saturnkind*-melancholy — are common in later European art, for example, in Pieter Bruegel the Elder's "The Alchemist"[18] or Dürer's Melencolie I, where Saturn's black face is readily visible[19]. Might there already be innuendoes of this sort in P. Med.? If these indeed be apotelesmatic prognostications, then the planet Saturn with its malign influence would be the perfect candidate for producing such a concatenation of calamitous circumstances as those listed on this papyrus.

Bibliography

Betz, Greek Magical Papyri
H. D. Betz, The Greek Magical Papyri in Translation, Chicago 1992.

Hartlaub, Arcana Artis
G. F. Hartlaub, Arcana Artis (Spuren alchemistischer Symbolik in der Kunst des 16. Jhs.), Zeitschr. f. Kunstgesch. 6 (1937) 289–324.

Klibansky-Panofsky-Saxl
R. Klibansky — E. Panofsky — F. Saxl, Saturn and Melancholy, London 1964.

Lindsay, Origins
J. Lindsay, The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt, London 1970.

van Lennep
J. van Lennep, Alchimie, Brussels 1984.

---

[16] Ed. by S. Taylor, Ambix 1 (1937) 116–139, esp. p. 128.

[17] Van Lennep, Alchimie, p. 30 and passim. On alchemy, its origins and demise, see M. Berthelot, Collection des anciens alchimistes grecs, Paris 1887–1888 (repr. Osnabruck 1967); id., Les origines de l'alchimie, Paris 1938; id., Introduction à l'Étude de la chemie des anciens et du moyen-âge, Paris 1938; M. Eliade, Forgeron et alchimiste (= Schmiede und Alchemisten), Stuttgart 1980; Lindsay, Origins; in Later European Art and Literature: Hartlaub, Arcana Artis; E. Ploos — H. Roosen-Runge — H. Schipperges — H. Buntz, Alchimia, Ideologie und Technologie, Munich 1970.

[18] M. Winner in: Pieter Bruegel der Ältere als Zeichner. Herkunft und Nachfolge. Eine Ausstellung des Kupferstichkabinetts Berlin 19. September bis 16. November 1975, p. 63.

[19] Klibansky-Panofsky-Saxl, p. 329, n. 155; R. Klibansky — E. Panofsky — F. Saxl, Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art, Cambridge 1964, summarized in van Lennep, pp. 301–306. (In the meantime, a new, revised translation has appeared: R. Klibansky, etc., Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst, Frankfurt a. M. 1990. All references are to the latter.) Cf. Hartlaub, Arcana Artis, p. 315; Klibansky-Panofsky-Saxl; van Lennep, p. 298.

Oracles and Earthquakes

A Note on the Theodosian Sibyl

Alan Cameron

In 1967 Paul Alexander published an intriguing apocalyptic text that purports to be a revelation of early Byzantine history by the Tiburtine Sibyl[1]. The Sibyl's "predictions" go down to the middle of the reign of Anastasius (ca 502). There is also a Latin version (extant in several slightly different redactions) that only goes as far as the death of Valens (378): its latest prediction is an emperor who will be consumed by fire, evidently referring to Valens's death on the field of Adrianople.

In works of this sort most of the purported predictions are naturally well known historical events, carefully selected. But there are usually one or two genuine predictions as well, designed to gain authority from the fake predictions the reader recognizes as "fulfilled". If (as often happens) the apocalypse is continued at a later date, these genuine predictions (which naturally stand little chance of being fulfilled) have to be modified, or at least postponed. This paper is concerned with one such genuine prophecy in what Alexander brilliantly identified as the earliest version of the revelation of the Tiburtine Sibyl, composed between the death of Valens (378) and the date at which this prophecy was due to be fulfilled (390)[2].

The Sibyl tells of a mighty warrior called Constantine who will humble the Hellenes and build up Byzantium (330). But she goes on to warn the refounded city not to boast, because she will not rule for three times sixty of her years: μὴ καυχῶ, βυζαντία πόλις, τρὶς γὰρ ἑξηκοστὸν τῶν ἐτῶν σου οὐ μὴ βασιλεύσεις[3]. That is to say, within 180 years Constantinople will either "lose her imperial rank" (Alexander) or be destroyed altogether[4].

It makes little difference which interpretation we adopt, since obviously neither happened, whether by 390 or 510. It is therefore suggestive that two (at least) of the Latin versions offer sixty instead of three times sixty[5]. While there is no way of excluding the possibility that the Latin versions simply derive from a defective Greek text at this point, since they stop at ca. 380 in any case, it is much more likely (as Alexander saw) that this is the original form of a genuine prophecy in the earlier version. For 60 years on from 330 gives 390, just a few years after the last event mentioned in that version and (presumably) a year or two after it was composed. The three

---

[1] Alexander, Oracle.

[2] Alexander, ibid., pp. 75 and 97, also pointed out that the earlier (pre-378) section is mainly devoted to the battle against paganism, a much more natural preoccupation for a Christian writing before 400 than after 500.

[3] Ibid., p. 14, lines 94–95.

[4] Ibid., pp. 41, 64.

[5] Ibid., pp. 53f.

times sixty of Alexander's Greek version must be the work of the Anastasian redactor, a neat adjustment to postpone the fulfillment of the prophecy to 510, a few years (presumably) after he wrote.

Interestingly enough, the redactor treated the unfulfilled prophecy like any other corrupt text and postulated a simple omission (inserting a τρὶς before ἑξηκοστόν). But he did not employ this solution at random. An unfortunately fragmentary work known as the *Tübingen Theosophia,* written (perhaps in Alexandria) under Zeno (474–91), foretold the end of the world in 508[6]. Its author drew heavily on Sibylline prophecies, but the basis for his date was chiliastic. If a thousand years are as one in the sight of the Lord, and if he took six days to make the world, then it was destined to last six thousand years. On the standard computation of the Byzantine era, the year 6000 fell in 508. It is natural to assume that the Anastasian redactor knew this work and that it was on the basis of this calculation that he adopted the solution he did to update the Theodosian prophecy.

We find a further and more drastic updating in a twelfth-century copy on Mount Athos (K) and a fifteenth- or sixteenth-century copy in Athens (A)[7]: 3 × 600 (writing ἑξακοσιοστόν for ἑξακοστόν), thus giving 1800 years, namely 2130 A.D.!

But let us return to the sixty years of Alexander's original Theodosian composer. It is not only an extravagant prediction. It is a remarkably casual way to make such a prediction. Alexander raises the possibility that what the writer meant is that "the world, and the city with it" would be destroyed in 60 (180, 1800) years[8]. But in both tone and in detail this single sentence is very different from the long and overheated eschatological passages we find elsewhere in the work. This is a prediction made almost in passing, limited to the end of Constantinople, and as such it is easier to believe it first made in the 380s than ca 505. In the 380s it was still possible to imagine the empire ruled elsewhere than from Constantinople. Some of the capitals established by the tetrarchs continued to serve as imperial residences for the itinerant soldier emperors of the first half of the fourth century. As late as ca 350 the author of the *Expositio Totius Mundi et Gentium* speaks of Antioch as the eastern imperial capital, remarking of Constantinople merely that it has the best of everything "because of Constantine"[9]. But there were no more soldier emperors after Theodosius I (379–395). From 395 on Constantinople was the sole and undisputed imperial residence and capital of the eastern empire and, after 476, of the entire Roman empire. By 500 even the rashest of clairvoyants must have seen that predict-

---

[6] The fullest treatment available remains H. Erbse, Fragmente griechischer Theosophien, Hamburg 1941. See too now the revised editio minor: Theosophorum Graecorum Fragmenta, Stuttgart—Leipzig 1995, though on oracles 22, 23, 24 and 37, add L. Robert's important study, Trois oracles de la Théosophie et un prophète d'Apollon (Acadæmie des inscriptions et belles-lettres. Comptes rendus de seances de l'annee 1968 novembre-decembre), Paris 1969, pp. 568–599, with my Greek Anthology, Oxford 1993, pp. 211–214.

[7] See Alexander's apparatus ad loc (p. 14) and (for the MSS), pp. 6f.

[8] Alexander, Oracle, p. 41.

[9] Expositio Totius Mundi et Gentium, ed. J. Rougé, Paris 1966, § 32 and 50; for the date of the Greek original cf. Rougé's introduction, pp. 11–15.

ing the fall of Constantinople was tantamount to predicting the fall of the Roman empire — if not of the world. Yet this does not seem to have been the purpose of this particular prediction.

What can the Theodosian writer have had in mind when he came up with so improbable yet so curiously limited a prophecy? What made someone writing in the 380s think that Constantinople would soon be destroyed or even just demoted? Neither can have seemed a very likely prospect. Nonetheless there is in fact contemporary evidence for an unfulfilled prophecy of the destruction of Constantinople at exactly this date, an incident reported by Augustine in his sermon *De Excidio Urbis Romae* composed in response to Alaric's sack of Rome in 410[10]. Augustine describes how "a few years ago" at Constantinople when Arcadius was emperor (395–408), God came to some official and warned him that the city would perish by "a fire from heaven" (*de caelo igne*). When the appointed day came, a fiery cloud (*ignea nubes*) appeared from the East and hung over the city. It "took the form of a terrifying flame hanging down from the sky, and there was also a smell of sulphur" (*videbatur horrenda flamma de caelo pendere, nec odor sulphuris deerat*).

Augustine begins by stating that the story he is going to tell is probably familiar to many of his hearers, some of whom may actually have been witnesses. The fiery cloud sounds suspiciously biblical, but in addition to his own disciple Orosius, there are two supporting reports in later chroniclers. Orosius mentions the incident briefly in the course of his account of the inundation of Bura and Helice in 372/3 B.C.[11]. In all respects but one his account (as we should expect) seems to be dependent on Augustine. The one difference is that, unlike Augustine, he associates his flame in the sky with an earthquake (*cum ... subter commota funditus terra tremeret et desuper fusa caelitus flamma penderet*). Though undoubtedly familiar with the text of Augustine's sermon, Orosius had also (it seems) asked Augustine himself or perhaps even his informant for more details. For the combination of quake and flame is also attested under the year 396 in the mid sixth-century chronicle of Marcellinus: an earthquake that lasted several days, accompanied by a "blazing sky" (*caelumque ardere visum est*)[12]. Lastly, both earlier than and independent of Marcellinus, there is the Gallic chronicler of 452[13], who records under 395 that "Constantinople turned wholeheartedly to penitence, scared by the manifest anger of God, when a fiery cloud blazed above in a terrifying manner" (*igne super nube terribiliter fulgente*)[14].

For all the detail Augustine supplies, his account is actually rather vague. In all probability the story reached him by word of mouth. No date more precise than a

---

[10] There is a useful separate edition by Sister Marie Vianney O'Reilly, Sancti Aurelii Augustini de Excidio Urbis Romae Sermo: A Critical Text and Translation with Introduction and Commentary, Washington, D.C., 1955, § 7, pp. 68–70.

[11] Hist. adv. Pag. iii. 3. 2.

[12] Chron. Min. ii, 64 (Mommsen).

[13] For his sources, Steven Muhlberger, The Fifth-Century Chroniclers: Prosper, Hydatius and the Gallic Chronicler of 452, Leeds 1990, pp. 152–160. For Marcellinus's sources, Croke, Chronicle, pp. xxii-xxv.

[14] Chron. Min. i, 650 (Mommsen); perhaps *igne<a>*.

reign, and the man to whom God revealed his design is described as "a certain servant of his, an official, as it is said" (*viro, ut dicitur, militari*). The bishop to whom the official repeats his vision is not named either. The fact that Augustine chose to emphasize the fulfillment of the prophecy may explain why details in which event did not correspond to prophecy (the quake) receive less emphasis. Another consideration is his interpretation that the fulfillment of the prophecy caused terror rather than destruction: "who would doubt that it was the will of the most merciful father to correct by frightening, not to punish, when such a calamity, actual in its imminence, brought no harm to men, or to homes, or to walls?" Given this emphasis, it is not surprising that he focused on the terrifyingly biblical fiery cloud in the sky rather than an earthquake which, even if relatively mild, must have caused some damage.

Marcellinus records a number of earthquakes over the years, but no other blazing skies. Despite their differences, we are surely bound to conclude that all four sources are describing the same occasion. The fact that only two of the four mentions the earthquake need prove no more than that the fiery cloud was the more impressive and frightening of the two phenomena—though at 41' longitude hardly (as generally supposed since Seeck) the Aurora Borealis. More probably the tremors were a consequence of a volcanic eruption somewhere perhaps quite distant, whence wind-borne ash created (as it often does) strange fiery shapes in the sky[15]. Under the year 472 Marcellinus records a rain of cinders on Constantinople. On this occasion he was well enough informed to know that the same thing was happening all over Europe, following an eruption of Vesuvius[16].

Augustine offers no more precise a date than the reign of Arcadius (395–408). Neither of the chroniclers can be depended on for exact dates, and everyone writing since 1913 has accepted O. Seeck's transfer of the incident from 395 (the Gallic chronicler) or 396 (Marcellinus) to 398[17]. But the passages of Claudian on which he based his argument evoke purely literary clouds and quakes[18], and there is really no basis for querying the original 395 or 396. A date in this neighbourhood finds further support in the seven days of quakes reported in the twelfth-century Chronicle of Michael Glycas, at a point not further specified between the accession of Arcadius (January 395) and Chrysostom's arrival in Constantinople (February 398)[19]. Glycas's seven days also support Marcellinus's several days.

395/6 is a few years late for the sixtieth year after the foundation of Constantinople, namely 390. But Augustine's focus on the fulfillment of the prophecy is likely to have telescoped the interval between prophecy and fulfillment. It may be that the official first received his revelation up to ten years before 396, in time for the Theodosian Sibyl to include it in her apocalypse. That is to say, I am suggesting that the Theo-

---

[15] Cameron, Earthquake, p. 353; see particularly the illustrations collected in the Royal Society Report: The Eruption of Krakatoa and Subsequent Phenomena, London 1888, pp. 151–463.

[16] Croke, Chronicle, p. 99.

[17] Geschichte des Untergangs der antiken Welt 5, Stuttgart 1913, pp. 305f. and 563; the recent edition of Marcellinus by Croke, Chronicle, follows Cameron, Earthquake (next note).

[18] Cameron, Earthquake, pp. 352–354.

[19] Glycas 478, 20 (Bonn) = PG 158, 484C.

dosian Sibyl did not originate this prediction about Constantinople, but (like the Anastasian redactor a century later) simply incorporated a current prophecy, suitably adjusted to her own context. Though certainly familiar with Sibylline prophecies, Augustine gives no indication that the prophecy he reports had anything to do with a Sibyl. It may have been the author of the apocalypse who attributed the revelation of this Constantinopolitan official to his Sibyl[20].

Augustine implies that the official's revelation came with a specific date: "the day arrived that God has threatened" (*venit dies quam Deus fuerat comminatus*). The fiery cloud appeared in the evening, and then gradually dissipated, presumably over the course of a day or so, though Augustine does not specify. Marcellinus describes the earthquake of 396 as lasting for several days (seven, according to Glycas), evidently what we now call aftershocks, normally less severe than the original quake. After Augustine's cloud had dissipated, when they had begun to feel somewhat secure again[21], the people were told once more that they had to leave the city altogether, because it was going to be destroyed the following Sabbath. Augustine himself offers no details about this second stage of the prophecy. But inasmuch as it implies that these meteorological manifestations were spread out over several days, it does parallel the seven or several days of aftershocks in the chronicle tradition. In both accounts, the tribulations of the people of Constantinople lasted for several days.

After this second prediction, the entire population of the city, including the emperor, moved several miles away (*aliquot milibus*) and waited. From this point they saw "much smoke" (*magnum fumum*). After things eventually quieted down *(tandemque tranquillitate conspecta),* men were sent to see what had happened and reported that the city was entirely undamaged.

One clear difference of interpretation between Augustine and the Sibyl is that, while the Anastasian redactor identified the prophecy as unfulfilled and adjusted its date accordingly, for Augustine it entirely fulfilled God's purpose, if not in the way anticipated. It had never been his purpose to destroy Constantinople, but simply to terrify its inhabitants. Many repented and many were baptised. On this interpretation, it was a key part of God's purpose that the fiery cloud should arrive exactly on time, so as to maximize the terror. Indeed in Augustine's version the second stage was even more terrifying, because everyone now trusted the prophet and had no doubt that the city would indeed be destroyed.

It is perhaps unlikely that the original revelation came with an exact date. Even those who genuinely believe in their prophetic powers seldom chance their arm thus far. It is a standard feature of apocalyptic prophecies that the time allotted for their fulfillment is expressed in terms vague enough to allow indefinite adjustment. To cite only the case under discussion, the Sibyl's "within 60 years" implies 59 years, but does not exclude a much lower number. I would suggest that the original (pre-Sibyl) version simply predicted that some disaster would hit

---

[20] It is suggestive that both Augustine (*revelatio*) and the Sibyl (ὅραμα) speak of visions.

[21] *securus paululum effectus*, mistranslated "slowly relieved of their fear" by O'Reilly.

Constantinople in the near future. It may not even have specified a disaster "from heaven". But once the spectacular meteorological manifestations of 395/6 were identified as its fulfillment, the prophecy itself was remembered as predicting what actually happened.

It is a commonplace that predictions and occult phenomena of all sorts are retroactively adjusted (normally without any intent to deceive) to the circumstances of what is identified as their fulfillment. The mother who has a strange dream about her son who dies in a plane crash remembers the dream as coming at the very moment of the crash. Thus Augustine, believing the prediction fulfilled, stressed its timely fulfillment. But this was Augustine's characteristically idiosyncratic spiritual interpretation. It did not occur to the Byzantines themselves, all too accustomed to earthquakes at this period, to identify the events of 395/6 as the fulfillment of some vague prophecy of doom by a civil servant. For the Byzantines, earthquakes were themselves warnings, in effect prophecies of worse to come if they did not repent and turn to God[22]. Constantinople was subjected to at least fifteen in the interval between the two versions of the Tiburtine Sibyl[23], at least three (those of 438, 447 and 472) more severe than the events of 395/6, to judge from the fact that their annual commemoration became a permanent part of the Byzantine liturgical calendar[24]. It is not surprising that the Anastasian redactor was unimpressed by the phenomena of 395/6.

The end of the fourth century was an age in which prophecies of doom circulated thick and fast. Augustine himself discusses a pagan oracle in Greek hexameters predicting the end of Christianity 365 years after the resurrection, perhaps found in Porphyry's *Philosophy from Oracles*[25]. Assuming that the resurrection fell in 29 A.D., Augustine identified the year as 398, a puzzling miscalculation, since 365 years from 29 take us to 394[26]. A few pages earlier in the same book he quotes a Latin translation of a Sibylline oracle with a Christian acrostic describing the Last Judgment[27]. Claudian refers to Sibylline oracles that circulated during Alaric's first invasion of Italy in

---

[22] Croke, Two Early Byzantine Earthquakes, esp. pp. 123–125 and 145–147; G. Dagron, Quand la terre tremble. . ., Trav. et Mém. 8 (1981) 87–103.

[23] See the lists in W. Capelle, Erdbebenforschung, PW Suppbd. 4 (1924) 347; G. Downey, Earthquakes at Constantinople and Vicinity, A.D. 342–1454, Speculum 30 (1955) 597; V. Grumel, La Chronologie, Paris 1958, p. 477; A. Hermann, Erdbeben, Reallex. Antike Christent. 5 (1962) 1104–1112. The various entries under 395/6, 400, 402, 403, 447 and 450 all need to be modified in the light of the results of Croke, Two Early Byzantine Earthquakes, and Cameron, Earthquake.

[24] Croke, Two Early Byzantine Earthquakes, and in his note on Marcellinus s. a. 472 (Croke, Chronicle).

[25] City of God 18, 53–54; J. Hubaux, La crise de la trois cent soixante cinquième année, L'Antiquité classique 17 (1948) 343–354; J. J. O'Meara, Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine, Paris 1959, pp. 67–72; H. Chadwick, Oracles of the End in the Conflict of Paganism and Christianity in the Fourth Century, Mémorial André-Jean Festugière, edd. E. Lucchesi — H. D. Saffrey, Geneva 1984, pp. 125f.

[26] Augustine may have been influenced by the fact (which he mentions with some emphasis) that 398 was the year pagan temples in Carthage were closed. Yet on any computation, the prophecy had long been proved false by the time he was writing (the late 420s). The treatment in Hubaux 1948 is vitiated by his acceptance of Seeck's transfer of the quake and cloud of 395/6 to 398.

[27] City of God 18, 23 = Or. Sib. viii, 217–250.

401–02, apparently predicting that Rome would fall[28]. On that occasion Stilicho stopped Alaric at Pollentia, but it seems that similar oracles began to circulate again during his second invasion of 408. Stilicho's response was to have the Sibylline books burned[29]. It was around the same time that Jerome published his commentary on the book of Daniel, interpreting 8. 11 as predicting the fall of Rome. A number of Christian writers around this period saw the Gothic invaders as harbingers of Antichrist[30].

The Sibyl's prophecy seems to have been more modest in scope. As we have seen, it lacks the eschatological dimension that is so conspicuous a feature of many extant Sibylline oracles. There is no implication that the fall of Constantinople foreshadows the end of the empire, much less the world. It is only Constantinople that will suffer, perhaps simply by losing its status as an imperial capital (οὐ μὴ βασιλεύσεις). In the 330s and 340s Constantinople had not yet emerged as *the* eastern capital (Constantius II, Julian and Valens spent much of their reigns elsewhere). By the fifth century there was no rival. The Theodosian age is perhaps the only plausible context for a non-eschatological prophecy of this nature. On the one hand, there is the ill will engendered by the Council of Constantinople in 381, which unexpectedly raised the Johnny-come-lately see of Constantinople above all other sees except Rome. This is paralleled by the hostility to an upstart new Rome we find in Claudian (*Byzantinos proceres Graiosque Quirites*)[31], hardly credible a century later. This elevation to parity with Rome is also illustrated iconographically in the coinage. Up till about 380 Constantinopolis was normally represented with turreted crown just like any other city Tyche. Then in about 380, simultaneously at almost every mint in the empire, the turreted crown was replaced with the helmet of Roma[32]. These factors might well have exacerbated a general perception in the other great cities of the Roman East that Constantinople had risen too high too fast.

Though not in any significant sense Sibylline, the original oracle may in fact have been written (like most oracles with any pretensions to be taken seriously) in hexameters. Not only would the final words (οὐ μὴ βασιλεύσεις)[33] satisfactorily close a hexameter. More significant, tucked away in Alexander's apparatus we find the reading Βύζαντι instead of the Βυζαντία of the other two manuscripts[34]. Alexander evidently

---

[28] *quid carmine poscat / fatidico custos Romani carbasus aevi*, Get. 231–232.

[29] Demougeot, Saint Jerome.

[30] P. Courcelle, Histoire littéraire des grandes invasions germaniques, Paris 1964, pp. 22, 33, 43f.; Demougeot, Saint Jerome.

[31] In Eutropium ii, 136; at De bello Gildonico 60–61 Rome is represented protesting at Constantinople's appropriation of her prerogatives.

[32] J. W. E. Pearce, Roman Imperial Coinage ix, London 1951, pp. 102 (Aquileia), 132 (Rome), 182 (Thessalonica), 223 (Constantinople), 258 (Nicomedia), 276 (Antioch).

[33] The emphatic classical οὐ μὴ followed by future indicative or aorist subjunctive is still found in the Roman (Blass-Debrunner-Funk, Greek Grammar of the New Testament[10] § 365) and occasionally even Byzantine period (E. Renauld, Étude de la langue et du style de Michel Psellos, Paris 1920, p. 323). Though common in Attic drama, it is not Homeric (or Nonnian: W. Peek, Lexikon zu . . . Nonnos 1218), but might have been thought suitably emphatic for an oracular pronouncement.

[34] Vat. gr. 1120 of s. XIV: Alexander, Oracle, p. 6.

dismissed it as a slip of no significance. Yet there is in fact a rare but securely attested feminine adjective Βυζαντίς (genitive Βυζαντίδος, vocative Βυζαντί), found only in poetry[35]. The identical formula πόλις βυζαντίς is found in the twelfth-century Theodore Prodromos[36]. μὴ καυχῶ, Βυζαντὶ πόλις, would make a perfect beginning to a hexameter line. It would be idle to attempt to reconstruct the entire oracle, but ἑξηκοστὸν ἔτος would also begin a hexameter.

Bibliography

Alexander, Oracle
P. J. Alexander, The Oracle of Baalbek: the Tiburtine Sibyl in Greek dress, Washington, D.C., 1967.

Cameron, Earthquake
A. Cameron, Earthquake 400, Chiron 17 (1987) 343–360.

Croke, Chronicle
B. Croke, The Chronicle of Marcellinus, Sydney 1995.

Croke, Two Early Byzantine earthquakes
B. Croke, Two Early Byzantine Earthquakes and Their Liturgical Commemoration, Byzantion 51 (1981) 122–147.

Demougeot, Saint Jerome
E. Demougeot, Saint Jerome, les oracles sibyllins et Stilicon, Révue des Études Anciennes 54 (1952) 83–92.

[35] Βυζαντίδος ἔνδοθι Ῥώμης, Agathias, Anth. Plan. (= AP xvi) 80. 1; Βυζαντίδα πάτρην, Christodorus, AP ii. 413.

[36] W. Hörandner, Theodoros Prodromos: Historische Gedichte, Vienna 1974, poem xvii. 271; cf. xi. 131, γῆ Βυζαντίς; xiii. 1; xix. 112; xliv. 100.

Les ducs d'Antioche sous Michel IV et Constantin IX

Jean-Claude Cheynet

Le duc d'Antioche était, après le domestique des Scholes, le général le plus important de l'Empire, car il en commandait les meilleures troupes, dans une position clé de la frontière orientale. La liste des ducs ou catépans est assez fournie, et sans doute complète à partir du règne de Romain Diogénès. Antérieurement, elle comprend beaucoup de noms, mais présente des lacunes sous le règne de Basile II et entre l'avènement de Michel IV et la mort de Constantin Monomaque. Si nous n'avons guère d'espoir que les sources narratives nous aident à compléter ces lacunes, la découverte de nouveaux sceaux de ducs d'Antioche n'est pas à écarter. Compte tenu de l'importance de ces fonctionnaires, de la correspondance envoyée et de son caractère confidentiel exigeant la présence d'un sceau, les ducs d'Antioche et leur administration étaient amenés à émettre beaucoup de bulles. Pourtant la découverte d'un duc d'Antioche encore inconnu reste exceptionnelle. Depuis que V. Laurent, il y a plus de trente-cinq ans, a établi sa liste en forme de bilan des informations issues des sources narratives et sigillographiques[1], les apports ont été modestes avec les noms de l'Arménien Pankratios, protospathaire et catépan (sous Basile II ?)[2], de Grégoire, vestarque et catépan (sous Michel IV ou Constantin IX)[3], et enfin de Michel, protoproèdre et catépan (sous Constantin X ?)[4].

G. Zacos, qui fut le plus fameux collectionneur de sceaux byzantins du siècle, après avoir rassemblé une première collection qu'il vendit au Centre d'Études byzantines de Dumbarton Oaks, reconstitua, dans les années 1950 jusqu'à sa mort, une nouvelle collection comprenant près de 7000 pièces. Il publia une partie de ces plombs dans un premier volume en collaboration avec A. Veglery et dans un second, posthume, édité par les soins de John Nesbitt. Si le temps lui avait été laissé, il aurait publié un troisième volume incluant les sceaux métriques et les plombs dont la légende comprenait un nom de famille. La collection Zacos a été généreusement léguée par Madame J. Zacos à la Bibliothèque Nationale de France, sauf six cents

---

[1] V. Laurent, La chronologie des gouverneurs d'Antioche sous la seconde domination byzantine, Mélanges de l'Université Saint-Joseph 38 (1962) 219–254. À compléter par Seyrig, p. 114.

[2] G. Zacos, Byzantine Lead Seals, Compiled by J. W. Nesbitt, Berne 1985, n° 664.

[3] W. Seibt — M. L. Zarnitz, Das byzantinische Bleisiegel als Kunstwerke. Katalog zur Austellung, Vienne 1997, n° 2.3.9.

[4] J. Nesbitt, Overstruck Seals in the Dumbarton Oaks Collection, Studies in Byzantine Sigillography 2, éd. N. Oikonomidès, Washington, D.C., 1990, pp. 91–102. Il n'est pas sûr qu'il soit nouveau, car il s'agit peut-être de Michel Ouranos, duc sous Michel VI Stratiôtikos, son oncle. Il portait la dignité de protoproèdre, ce qui a conduit J. Nesbitt à attribuer ce sceau à un duc du temps de Constantin Doukas. Mais il faut noter qu'il s'agit d'un proche de l'empereur, que ce dernier aura voulu distinguer des autres proèdres dont le nombre commençait à se multiplier. Nous ignorons en fait quand fut créé l'échelon de protoproèdre.

plombs qui seront vendus aux enchères dans les années à venir. Cette collection, en large partie encore inédite, nous fait connaître trois nouveaux ducs d'Antioche que je me propose donc d'éditer et de commenter, car il s'agit de généraux dont la famille ou eux-mêmes sont connus par d'autres sources. De plus ces nouveaux noms permettent d'éclairer les relations entre ces familles et les empereurs du moment et suggèrent que des liens personnels, parfois de sang, unirent plusieurs ducs d'Antioche et mettent en lumière certains aspects de la constitution du "clan Comnène".

Basile Pédiaditès, vestès et catépan d'Antioche

Dia. : 33, 30.
Au droit le visage du saint est à peine écrasé. Légèrement décentré sur la gauche au revers. Gravure très nette.

Au droit, buste de saint Michel, aux cheveux bouclés et aux ailes finement gravées. L'archange porte un lôros décoré de perles; il tient en main droite un globe non crucigère et en main gauche un sceptre bouleté, terminé par trois branches qui s'achèvent sur une perle. Ce sceptre est très proche de celui qu'on voit sur les nomismata de Zôè et de Constantin IX[5]. Dans le champ, de part et d'autre de l'effigie, Μ|Ι|Χ|Α : Μιχα(ήλ). Au sommet du champ, inscription circulaire : +ΚΕRΟΗΘΕ̣ΙΤΩCΩΔ,: +Κ(ύρι)ε βοήθει τῷ σῷ δ(ούλῳ).

+BACIΛ,	Βασιλ(είῳ)
RЄCT,SKA	βέστ(ῃ) (καὶ) κα-
TЄΠAN,AN	τεπάν(ω) Ἀν-
THOX,TΩΠ,	τηοχ(είας) τῷ Π(ε)-
ΔIAΔ,T,	διαδ(ί)τ(ῃ).

Le nom de Basile Pédiaditès est bien connu pour avoir été porté par deux personnages fameux, un catépan de Sicile sous le règne de Michel IV le Paphlagonien et un lettré de la seconde moitié du XII[e] siècle, qui acheva sa carrière en tant que métropolite de Corfou au début du siècle suivant. La nature de la fonction, la dignité portée, celle de vestès, qui disparut au temps d'Alexis Comnène, font attribuer notre sceau au catépan de Sicile.

Le personnage est attesté dans deux sources, les "Conseils et récits" de Kékauménos[6] et la *Synopsis Historiarum* de Jean Skylitzès[7]. Basile Pédiaditès est présenté comme un incapable par les deux auteurs. Kékauménos recommande à qui voudrait devenir stratège de se consacrer exclusivement à sa charge, sinon, en cas de grave négligence de sa part, il sera exposé à la honte publique, et, cherchant un exemple à l'appui de ce conseil, Kékauménos évoque la figure du catépan de Sicile, Basile

[5] Ph. Grierson, Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and the Whittemore Collection, vol. 3, part 2, Washington, D.C., 1973, pl. LVIII–LIX.

[6] G. G. Litavrin, Sovety i rasskazy Kekaumena (Cecaumeni consilia et narrationes), Moscou 1972, p. 158.

[7] Skylitzès, pp. 406–407 (Thurn).

Pédiaditès, auquel l'empereur Michel IV écrivit qu'il lui était venu aux oreilles que le catépan passait son temps à jouer au jacquet. Skylitzès n'est pas plus favorable, car l'historien accuse le général, dont il précise qu'il était préposite, donc eunuque, d'avoir perdu les territoires que Georges Maniakès avait, par sa bravoure, conquis sur les Arabes de Sicile et d'Afrique. Les deux auteurs font allusion aux événements bien connus des années 1040–1041, qui virent effectivement le rappel de Maniakès, déjà soupçonné de songer à l'Empire, et la perte des villes de Sicile, sauf Messine[8].

On peut se demander comment l'empereur a confié un poste aussi important que le commandement à Antioche à un général apparemment si médiocre. En réalité, Kékauménos, militaire et grand admirateur de Georges Maniakès, lui a attribué tous les exploits de l'armée byzantine en ces années et tout autre général faisait en comparaison pâle figure. Skylitzès, dont la *Synopsis* est bien postérieure, s'inspire, dans son récit des règnes de Michel IV le Paphlagonien à Michel VI Stratiôtikos, d'une source proche d'un autre Kékauménos, Katakalôn, sans doute un parent de l'auteur des "Conseils et récits"[9]. Dans sa jeunesse, ce Katakalôn avait servi sous les ordres de Maniakès en Sicile et était resté sur place après le rappel de ce dernier, remportant une belle victoire devant Messine. Lui aussi tendait à attribuer la perte de l'île à l'incompétence du successeur de Maniakès. On voit qu'il est difficile de se faire une idée exacte de la valeur de Pédiaditès, même si son rôle en Sicile fut incontestablement médiocre. Peut-être fut-il choisi en raison de sa fidélité personnelle à Michel IV.

Quand aura-t-il été catépan d'Antioche? Il est peu probable que ce soit après le règne de Michel IV, dont il semble avoir été une créature. Il est exclu que ce soit en 1040–1041, puisque à cette date, il était en Sicile. Il est impossible également que ce soit avant 1037, puisque la charge de duc d'Antioche avait été confiée aux frères de Michel IV. Il reste les années comprises entre 1037 et 1040. Constantin était encore duc en 1037, charge qu'il cumula avec celle de domestique des Scholes, qui lui fut confiée lorsqu'il sauva Édesse d'une attaque arabe. Il semble que Constantin ait été transféré sur le front géorgien dès l'année suivante et c'est à ce moment que Pédiaditès aurait été nommé. Si cette hypothèse est juste, il aurait été en poste au moment où les troupes d'Antioche avaient remporté un succès sur les Arabes d'Alep[10]. Basile Pédiaditès, lorsqu'il fut transféré en Sicile pour succéder à Maniakès, avait donc une expérience militaire notable, peut-être heureuse, et le choix de Michel IV se comprend mieux.

Michel Iasitès, magistre et duc d'Antioche

Dia. : 33.

Décentré vers la gauche et rogné au sommet. Flan trop petit. Au droit, traces d'une surfrappe.

---

[8] Pour la date et le récit de la campagne de Sicile, voir en dernier lieu, Felix, Byzanz, pp. 207–216.

[9] J. Shepard, Scylitzes on Armenia in the 1040s, and the Role of Catacalon Cecaumenos, Rev. Ét. Armén., n.s. 11 (1975–1976), pp. 269–311.

[10] Felix, Byzanz, pp. 108–110.

Au droit, buste de saint militaire, sans doute Dèmètrios, cheveux bouclés, tête oblongue et imberbe, dans son habituel costume militaire, tenant en main droite une lance et de la gauche un bouclier. L'épigraphie est indisctincte.

Rev. : Légende sur sept lignes dont la première est oblitérée :

....	[+K(ύρι)ε β(οήθε)ι]
.OCỌ.	[τ]ο σο [δ(ούλῳ)]
MIXAHΛ	Μιχαὴλ
MAΓICTPO	μαγίστρο
SΔϬKsANT	(καὶ) δουκ(ὶ) Ἀντ-
.OXHẠCTO	[ι]οχήας το
.AC.TH	[Ἰ]ασ[ί]τῃ.

Michel Iasitès est attesté pour la première fois comme catépan d'Ibérie en 1037[11], puis, en 1044, alors qu'il était vestès, il fut à nouveau nommé à ce poste par Constantin Monomaque, parvenu depuis peu au pouvoir[12]. Conformément aux instructions impériales, il s'empara d'Ani, capitale du royaume arménien de Gagik II, puis poursuivit l'offensive, en attaquant Abu'l-Aswar de Dvin, mais subit un sérieux revers sous les murs de cette ville. Il fut alors relevé par Katakalôn Kékauménos[13]. Mais il ne perdit pas la confiance de Monomaque, car celui-ci fit appel à lui, lorsque durant l'été 1047, le rebelle Léon Tornikios vint assiéger l'empereur dans la capitale. Entre temps, Michel Iasitès avait été promu magistre puisque c'est, pourvu de cette dignité, qu'il bouscula facilement les derniers rebelles.

Michel, qui paraît bien avoir été le premier de sa lignée à s'illustrer[14], est aussi connu par plusieurs sceaux, tous à l'effigie de saint Dèmètrios, qui permettent de compléter ce que nous savons de sa carrière. Sur le premier d'entre eux, inédit, il n'était encore que spatharocandidat et stratège[15], nettement avant 1037, car une dignité aussi modeste suppose qu'il ait franchi plusieurs échelons avant de parvenir au catépanat d'Ibérie. Sur un second sceau qui a été jadis édité avec des erreurs de lecture par G. Schlumberger[16], puis partiellement corrigé par W. Seibt[17], il apparaît comme vestès, duc d'Ani, de Grande Arménie et de Kogobit. Michel Iasitès aura été nommé duc d'Ani immédiatement après

---

[11] Skylitzès, p. 402 (Thurn). Le prénom de Iasitès n'est pas précisé, mais son identification avec Michel est plus que probable.

[12] Ibid., p. 435.

[13] Ibid., pp. 435–437. Il faut à nouveau remarquer que le jugement négatif porté par Skylitzès sur Iasitès peut avoir été influencé par la position de Kékauménos, sa source sur les événements d'Orient.

[14] Les Iasitai tiraient peut-être leur nom de l'île de Iasos, cf. P. Gautier, La curieuse ascendance de Jean Tzetzès, Rev. Ét. Byz. 28 (1970) 217, n. 52.

[15] Sceau IFEB 888.

[16] G. Schlumberger, Sigillographie de l'Empire byzantin, Paris 1884, p. 737, n° 3.

[17] W. Seibt, Miszellen zur historischen Geographie von Armenien und Georgien in byzantinischer Zeit, Handes Amsorya 90 (1976) 636–638. L'auteur rétablit les toponymes, mais attribue le sceau à Nicétas le recteur, s'appuyant sur le dessein trompeur de l'édition de G. Schlumberger. La dernière ligne doit être lue : . . ẠCHT. = [τ(ῷ) Ἰ]ασήτ(ῃ).

la prise de la ville, devenant logiquement le premier titulaire de ce poste nouvellement créé. Comme il est magistre sur son sceau de duc d'Antioche, Michel Iasitès a nécessairement tenu ce poste après celui de duc d'Ani, soit en 1046/1047, soit plus probablement après 1047, en récompense de sa victoire sur Tornikios. Iasitès était sans doute parvenu à la fin d'une longue carrière et disparaît alors des sources.

Michel était peut-être le père de Constantin, qui fut préposé aux pétitions et qui ultérieurement, en 1094, alors promu curopalate, assista au synode des Blachernes[18]. Le propre fils de ce Constantin, prénommé à son tour Michel, ce qui est normal si le duc d'Antioche était son grand-père paternel, obtint la plus belle des consécrations en obtenant la main d'Eudocie, fille de l'empereur Alexis Comnène, mais son comportement provoqua ensuite un divorce, Eudocie étant placée dans un monastère par sa mère[19].

Plusieurs autres Iasitai sont connus au XI^{e} siècle. Le plus notable, Léon, accomplit une belle carrière militaire dans la seconde moitié du siècle. Les sceaux permettent de suivre la progression de son cursus : anthypatos, patrice et stratège, mêmes dignités et comte de l'étable, magistre, vestès et stratège des Bucellaires, curopalate et duc des Arméniaques[20]. Dans la seconde moitié du XI^{e} siècle, les Iasitai appartenaient à la plus haute aristocratie militaire. L'un d'eux épousa la fille de Constantin, le neveu du patriarche Cérulaire. On peut imaginer que Michel Iasitès a été un collègue d'Isaac Comnène et de Constantin Doukas, généraux qui, comme lui, virent l'essor de leur carrière sous Constantin Monomaque.

Michel Kontostéphanos, magistre et duc d'Antioche

Dia. : 30, 27.
Sceau légèrement pressé au revers. Gravure très nette.

Au droit, dans un cercle de grènetis, buste de la Vierge, orante, sans le médaillon de l'Enfant (type Blachernitissa). Dans le champ, de part et d'autre de l'effigie: $\overline{\text{MP}}$ $\overline{\Theta\text{V}}$.

Au revers, légende sur sept lignes, précédée d'une croisette et surmontée d'une croix cantonnée de perles et accostée de deux tirets:

·+·	
+ΘKЄRⲻΘⲻ	+Θ(εοτό)κε β(οή)θ(ει)
TѠCѠΔHΛ	τῷ σῷ δούλ(ῳ)
MIXAHΛMA	Μιχαὴλ μα-
ΓICTPⲻSΔHKI	γίστρ(ῳ) (καὶ) δουκὶ
ANTIOXⲻTѠ	Ἀντιοχ(είας) τῷ
[K]ONTⲻCTЄ	[K]οντ(ο)στε-
-[ⲫ]ANѠ-	[φ]άνῳ.

[18] Notice sur ce personnage dans P. Gautier, Le synode des Blachernes (fin 1094). Étude prosopographique, Rev. Ét. Byz. 29 (1971) 251.

[19] Sur Eudocie, cf. Seibt, Bleisiegel, n° 40.

[20] Seibt, ibid.

Michel Kontostéphanos, à la différence des deux ducs précédents, est issu d'une lignée déjà illustre[21]. Le premier Kontostéphanos mentionné dans les sources, Étienne, dont la petite taille lui valut ce surnom, obtint la haute charge de domestique des Scholes d'Occident au début du règne de Basile II. En 986, il accusa à tort son collègue Léon Mélissènos de s'être révolté et contraignit ainsi l'empereur engagé contre les Bulgares à faire demi-tour, ce qui provoqua la déroute de l'armée byzantine et la colère de l'empereur[22]. C'est peut-être pour cette raison que les sources narratives sont silencieuses sur cette famille pendant plus d'un siècle jusqu'au règne d'Alexis Comnène. En réalité, s'il y eut disgrâce, elle fut moins durable qu'il n'y paraît.

Les sceaux permettent de combler quelque peu cette lacune. On connaît ainsi un Basile Kontostéphanos, patrice, qui vivait au milieu du XI^e^ siècle[23], et maintenant Michel[24]. Quand ce plomb a-t-il été frappé? L'épigraphie et l'iconographie conduisent à dater ce sceau au milieu du XI^e^ siècle. La dignité de magistre que porte le duc interdit de dépasser le règne de Constantin X. Sous cet empereur, tous les ducs sont connus et détiennent une dignité égale au moins à celle de proèdre. Depuis Nicéphore Ouranos, duc de 999 à 1006, les ducs d'Antioche les plus importants sont susceptibles de porter la dignité de magistre, quoique le plus souvent ils soient seulement patrices ou vestès. Romain Sklèros, un des généraux favoris de Constantin Monomaque, fut nommé duc d'Antioche et porta successivement les dignités de magistre, puis de proèdre[25].

Il faut donc placer Michel Kontostéphanos entre le règne de Michel IV, pour lequel nous avons sans doute avec Pédiaditès une liste complète des ducs d'Antioche ou peu s'en faut, et avant 1059. Un autre fait milite en faveur de cette datation. La correspondance de Psellos nous fait connaître un Kontostéphanos, dont le prénom n'est pas donné, qui est présenté comme le neveu d'Isaac Comnène[26]. Comme il est établi qu'Isaac a épousé Catherine, fille de Jean-Vladislav, une princesse Bulgare[27], il s'ensuit qu'un Kontostéphanos avait été uni à une sœur du futur empereur. Notre Michel ne s'identifie pas nécessairement au beau-frère ou au

---

[21] On ne dispose d'aucune monographie récente sur cette famille : il faut encore se référer à H. Grégoire, Notes épigraphiques, Revue de l'instruction publique en Belgique 52 (1909), pp. 152–166, à compléter par J. Darrouzès, Georges et Dèmètrios Tornikès, Lettres et Discours, Paris 1970, pp. 57–62.

[22] Skylitzès, p. 331 (Thurn); Zônaras, pp. 548–549 (Bonn).

[23] Vente Sternberg, n° 11, nov. 1981, n° 1047.

[24] Il faut peut-être ajouter un Kontostéphanos, patrice et stratège de Cappadoce, qui d'après le type de croix patriarcale qui orne son plomb, a vécu sous le règne de Basile II : I. Jordanov, Pečatite ot strategijata v Preslav, Sofia 1993, n° 278. La correction de lecture a été proposée dans le compte rendu de W. Seibt, Byz. Zeitschr. 89 (1996).

[25] Seibt, Skleroi, pp. 76–85.

[26] P. Gautier, Deux manuscrits pselliens : le Parisinus graecus 1182 et le Laurentianus graecus 57–40, Rev. Ét. Byz. 44 (1986) 78 et 96. D'après le Par. graecus, K. Sathas avait édité une lettre à un neveu de l'empereur qu'on attribuait à Dokeianos, effectivement neveu de l'empereur, d'autant plus que dans la lettre il était fait mention de l'admirable Dokeianos. Le Laurentianus graecus contient la même lettre et l'attribue à Kontostéphanos. L'allusion à Dokeianos pourrait s'expliquer par le fait que l'empereur Isaac s'appuyait sur ses deux neveux. Le destinataire de ce texte est qualifié de magistre et duc.

[27] Nicephori Bryennii historiarum libri quattuor, Introduction, texte, traduction et notes par P. Gautier (CFHB, series Bruxellensis IX), Bruxelles 1975, p. 77.

neveu de l'empereur. Par ailleurs Nicéphore Bryennios affirme à propos de Marie de Bulgarie, épouse d'Andronic Doukas, neveu de l'empereur Constantin X, qu'elle remontait en ligne maternelle aux Kontostéphanoi, aux Abalantai et aux Phôkas[28], ce qui suppose une union des Konstostéphanoi avec les descendants des tsars bulgares. On voit ainsi qu'au milieu du XI[e] siècle, les Comnènes, les Kontostéphanoi et les Doukai étaient tous apparentés. Quand on sait que les Comnènes, notamment Isaac, et les Doukai furent favorisés par Constantin Monomaque et, au contraire, mis de côté par l'entourage de Théodora et de Michel VI[29], on peut penser que c'est sous le règne de Constantin Monomaque que Michel Kontostéphanos aura été duc d'Antioche, après Michel Iasitès et avant Katakalôn Kékauménos, destitué par Michel VI. Il est tout à fait remarquable de constater que ce qu'on appelle le "clan Comnène" est largement mis en place dès l'époque de Monomaque, ce qui réduit un peu le mérite qu'on accorde généralement à Anne Dalassènè, la belle-sœur d'Isaac Comnène, qui n'a fait que poursuivre la constitution du groupe Comnène par son habile politique matrimoniale.

Peut-on tenter de préciser la date à laquelle Monomaque aurait nommé Kontostéphanos ? À la fin de son règne, en juillet 1054, Romain Sklèros apporta à Michel Cérulaire une lettre de son collègue d'Antioche, le patriarche Pierre. Il était alors proèdre et duc d'Antioche. Étant donné que Romain émit plusieurs types de sceaux, successivement en tant que magistre et duc d'Antioche, proèdre[30] et duc d'Antioche et enfin proèdre, duc d'Antioche et stratopédarque d'Anatolie[31], il est probable qu'il aura séjourné plusieurs années à Antioche. Les éditeurs avaient placé un second commandement de Sklèros à Antioche sous Isaac Comnène ou sous Constantin X ; en effet sur le dernier de ces sceaux il est stratopédarque d'Anatolie. On pourrait admettre qu'il cumulait cette charge avec celle de duc, juste avant d'être démis par Théodora. Mais c'est impossible, car si l'information de Skylitzès est exacte, à cette date, Isaac Comnène détenait le poste dont il fut aussi privé par Théodora[32]. Isaac aura placé immédiatement après sa victoire un homme sûr et connaissant bien la région à Antioche. Nous savons que Sklèros a été ultérieurement promu curopalate[33], soit par Isaac quelques mois après son

---

[28] Ibid., p. 219.

[29] Rappelons la fameuse scène où Michel VI accueille une délégation des généraux d'Orient qui comprend Katakalon Kékauménos et Isaac Comnène, leur refusant toute promotion et blâmant vivement Comnène (Skylitzès, p. 483 [Thurn]).

[30] Romain portait encore cette dignité lorsqu'il prit part à la révolte contre Michel VI. (Skylitzès, p. 488 [Thurn]).

[31] Toutes références dans Seibt, Skleroi, pp. 78–80. Dernière édition de ses sceaux, Seyrig, n[os] 158 et 159.

[32] Skylitzès, p. 479 (Thurn).

[33] Sceau inédit de la collection G. Zacos (Vente Spink, oct. 1998, n° 86): Au droit, saint Michel, debout, tenant un labarum terminé par une croix. Au revers : +KЄRѲ|TѠCѠΔΘΛ|PѠMANѠKΘ|POΠAΛATH| TѠCKΛH|-PѠ- : Κύριε βοήθει τῷ σῷ δούλῳ Ῥωμανῷ κουροπαλάτῃ τῷ Σκληρῷ. L'attribution de cette pièce au duc d'Antioche ne fait pas de doute, les deux saint Michel étant d'un type quasi identique. Isaac Comnène victorieux récompensa ses partisans dont Sklèros, qui était déjà le plus titré d'entre eux, étant proèdre. Le nouvel empereur le promut sûrement à une dignité supérieure, et c'est pourquoi je pense que Sklèros a obtenu la dignité de curopalate dès la victoire d'Isaac, et non pas plus tard sous Constantin X.

succès, soit par le successeur d'Isaac, Constantin Doukas, qui aurait voulu se concilier une personnalité importante du règne précédent. Il y a donc place pour Michel, soit au tout début du règne de Monomaque avant que celui-ci ne nomme Iasitès, soit vers 1050.

On peut aussi concevoir que Michel Kontostéphanos ait été placé à Antioche par son parent Comnène devenu empereur. On n'imagine pas, en effet, que le nouvel empereur ait maintenu Ouranos, établi à ce poste par Michel VI. On pourrait objecter que la dignité de magistre était modeste pour un parent de l'empereur auquel on avait octroyé une telle charge, mais d'une part Aarôn, beau-frère d'Isaac Comnène, il est vrai au nombre de ses adversaires lors de l'affrontement de 1057, était seulement proèdre, quand, en 1059, il était duc de Mésopotamie[34] et, d'autre part, nous avons vu que le neveu de l'empereur était magistre et duc. Le principal obstacle à cette hypothèse est que précisément en 1059, nous savons que le duc d'Antioche s'appelait Adrien, sous doute un Dalassènos[35]. Comme le règne d'Isaac fut bref, il faudrait qu'après avoir choisi Romain Sklèros immédiatement à son avènement, il ait nommé peu après Kontostéphanos et l'ait remplacé rapidement. Ce n'est pas impossible, mais improbable. C'est pourquoi je préfère l'hypothèse d'un gouvernement de Kontostéphanos sous Monomaque.

Nous connaissons un autre sceau au nom de Michel Kontostéphanos, où celui-ci est titré curopalate et duc, à l'effigie de saint Dèmètrios[36]. En principe, notre duc d'Antioche ayant choisi la Vierge, la différence entre les motifs iconographiques entraîne une distinction entre deux homonymes. Mais un sceau de Michel Kontostéphanos, magistre et duc d'Antioche à l'effigie d'un saint militaire debout, est conservé à Dumbarton Oaks[37]. Il est invraisemblable que deux ducs homonymes aient exercé leur charge en même temps et on admettra que Michel Kontostéphanos a changé de saint patron sur son sceau[38]. Il est donc possible que Michel Kontostéphanos ait été promu curopalate après 1057, comme Jean Comnène, Katakalôn Kékauménos et sans doute Romain Sklèros.

En conclusion, on peut donc ainsi reconstituer la liste des ducs d'Antioche à partir du règne de Michel IV, tout en sachant qu'il reste de la place pour de nouveaux noms, qu'il faudra placer en retenant qu'à partir du règne de Constantin Monomaque, la dignité normale qui accompagne la charge de duc d'Antioche est au moins égale à celle de magistre:

---

[34] P. Lemerle, Cinq études sur le XI^e^ siècle byzantin, Paris 1977, p. 39.

[35] Dans ce cas, ce serait encore un parent d'Isaac, puisque Jean, son frère, avait épousé Anne Dalassènè.

[36] G. Schlumberger, Sceaux byzantins inédits (sixième série), Rev. numism., 6^e^ série, 20 (1916), n° 325 ; N. P. Lichačev, Molivdovuly Grečeskogo Vostoka, ed. V. Šandrovskaja, Moscou 1991, pl. LXXXI, n° 9.

[37] DO 55.1.3105. Ce sceau sera publié dans le tome 4 des DOSeals.

[38] Le cas est assez rare, mais on peut noter que le contemporain de Michel, Romain Sklèros, passa du patronage de saint Georges à celui de saint Michel (Seibt, Skleroi, pp. 78–81). Un peu plus tard, Philarète Brachamios opta pour saint Théodore à la place de saint Dèmètrios (J.-C. Cheynet—J.-F. Vannier, Études prosopographiques [Byzantina Sorbonensia 5], 1986, p. 67).

- Nicétas, proèdre et duc, frère de l'empereur[39], (1034),
- Constantin, proèdre et duc, frère de l'empereur, (1034–1037)[40],
- Basile Pédiaditès, vestès et catépan, (après 1037–avant 1040),
- Étienne, vestarque et duc, (sous Constantin IX ?)[41],
- Grégoire, vestarque et catépan, (sous Constantin IX),
- Michel Iasitès, magistre et duc (ap. 1047),
- Michel Kontostéphanos, magistre (vers 1050),
- Romain Sklèros, magistre, puis proèdre et duc (jusqu'en 1054),
- Katakalôn Kékauménos, magistre et duc (avant 1056),
- Michel Ouranos, magistre (1056/1057),
- Adrien (Dalassènos ?), duc (1057–1059).

Presque tous les militaires, qui ont compté au XI[e] siècle, ont occupé à un moment ou à un autre de leur carrière, le poste de duc d'Antioche. Une seule absence surprend, celle d'Isaac Comnène, le futur empereur, car ses plus fidèles partisans, Romain Sklèros et Katakalôn Kékauménos, avaient tenu cette charge peu de temps auparavant, et un autre plus jeune, Nicéphore Botaneiatès, l'exerça plus tard. La carrière d'Isaac est mal connue : il exerça au moins un commandement à la frontière, comme duc d'Ibérie. Il ne serait pas surprenant qu'on découvre un jour un sceau de lui comme duc d'Antioche. Après tout, parmi les faits que lui reprochait Michel VI, n'y-avait-il pas celui d'avoir failli perdre la ville d'Antioche[42]. Le fait était sans doute récent et on peut aussi penser que la responsabilité d'Isaac vis-à-vis d'Antioche lui venait de sa charge de

---

[39] V. Laurent, Documents de sigillographie byzantine. La collection C. Orghidan (Bibliothèque byzantine : Documents 1), Paris 1952, n° 198. Laurent lui attribue le titre de protoproèdre; or d'une part à cette date il n'est pas certain que cette dignité ait été d'usage, et d'autre part, l'espace manquant sur le sceau convient pour trois lettres comme l'éditeur l'indique et donc se lit ΠΡΟ. De plus, son frère et successeur, Constantin, ne fut que proèdre.

[40] W. Seibt, Bleisiegel, n° 35. Nous connaissons deux sceaux de ce personnage. Sur l'un il est proèdre et duc, donc à dater entre les années 1034 et 1037, sur l'autre il ajoute la charge de domestique des Scholes ; ce sceau fut frappé en 1037 ou en 1038.

[41] Dernière édition : Seyrig, n° 157. V. Laurent plaçait, de manière hypothétique, un Léon, anthypatos, patrice, vestès, entre 1037 et 1043. Les dignités portées n'interdisent pas un tel choix, mais le sceau paraît antérieur, d'après son épigraphie, proche de celle du X[e] siècle. J'attribuerais volontiers ce plomb au règne de Basile II. V. Laurent avait aussi proposé d'identifier Étienne, duc d'Antioche, à Étienne le sébastophore, ce qui me paraît exclu. L'ascension du sébastophore est contemporaine de l'arrivée au pouvoir de Constantin Monomaque. Chargé d'arrêter la rébellion de Georges Maniakès au printemps 1043, lui-même se trouva engagé dans un complot en juillet 1043, ce qui ne lui laisse pas le temps d'avoir été nommé à Antioche. En revanche, on peut penser au patrice Étienne, beau-frère de Michel IV, qui, comme Pédiaditès, serait passé d'un commandement en Sicile à la charge de duc d'Antioche. Si cette hypothèse était exacte, Étienne ne pourrait avoir été nommé qu'à l'extrême fin du règne de Michel IV ou sous son successeur et neveu, Michel V. Mais dans ce cas, la dignité de vestarque semble bien modeste pour le père du nouvel empereur. Il est impensable qu'Étienne ait pu être nommé après avril 1042, car Monomaque n'aurait pas choisi un officier d'importance appartenant à la famille régnante qui venait d'être renversée. De toute façon, la place d'Étienne et de Grégoire dans la liste des ducs d'Antioche reste hypothétique, faute d'une identification de ces généraux.

[42] Michel Psellos, Chronographie, ed. Renauld, Paris [2]1967, II, p. 84.

stratopédarque d'Orient, qui lui donnait une compétence générale sur la frontière orientale. Compléter la liste des ducs d'Antioche n'est donc pas un simple exercice d'érudition, mais permet de comprendre les raisons des choix impériaux et conduit au cœur du système administratif byzantin qui s'appuyait sur la compétence des hommes, leur fidélité personnelle au souverain et le réseau des parentés et clientèles.

Bibliographie

Felix, Byzanz
W. Felix, Byzanz und die islamische Welt im früheren 11. Jahrhundert (Byzant. Vindob. XIV), Vienne 1981.

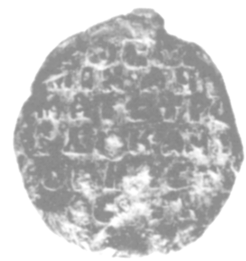
Seibt, Bleisiegel
W. Seibt, Die Bleisiegel in Österreich, I, Kaiserhof, Vienne 1978.

Seibt, Skleroi
W. Seibt, Die Skleroi. Eine prosopographisch-sigillographische Studie (Byzant. Vindob. IX), Vienne 1976.

Seyrig
J.-Cl. Cheynet — C. Morrisson — W. Seibt, Les sceaux byzantins de la collection Henri Seyrig, Paris 1991.

Basile Pédiaditès, vestès et catépan d'Antioche

Michel Iasitès, magistre et duc d'Antioche



Michel Kontostéphanos, magistre et duc d'Antioche

Der Kaiser, sein Bild und dessen Interpret

Carolina Cupane

Andronikos Komnenos, ein Vetter des am 24. September 1180 verstorbenen Kaisers Manuel I. Komnenos, wurde am 1. September 1183 zum zweiten Hauptkaiser neben dem legitimen Thronfolger, dem noch unmündigen (1169 geborenen) Alexios II. ausgerufen, nachdem er schon seit etwa einem Jahr faktisch die Regierungsgeschäfte geführt hatte. Wenige Tage später ließ er den Knaben beseitigen und trat jene Alleinherrschaft an, nach welcher er jahrzehntelang vergeblich getrachtet hatte. Diese währte jedoch kaum mehr als zwei Jahre und endete, wie sie begonnen hatte, in Blut und Gewalt am 11./12. September 1185[1]. Umso bedeutender angesichts dieser kurzen Zeitspanne erscheint die von Andronikos entfaltete Reform- und Bautätigkeit, welche allein das abschließende Urteil des Historikers Niketas Choniates über den letzten Komnenenkaiser voll und ganz gerechtfertigt:

> Wäre Andronikos weniger grausam gewesen ... so wäre er wohl nicht der geringste unter den Komnenenkaisern, um nicht zu sagen: dann stünde er mit ihnen in einer Reihe und wäre in allem so bedeutend wie sie. Denn auch in ihm waren einige der vorzüglichsten Eigenschaften, die ein Mensch haben kann[2].

Das Restaurieren verfallener Gebäude, vor allem von Kirchen, wohltätige Stiftungen sowie ein breitgefächertes Lobpreis des Herrschers und seiner Taten sind traditionelle Elemente, welche in erster Linie der Kaiserpropaganda dienten. Eine solche Werbung benötigte gerade Andronikos dringend, wollte er die brutale Art seiner Machtergreifung vergessen lassen und eine eigene Legitimation begründen[3]. Darüber hinaus mag auch die Absicht mitgespielt haben, mit seinem großen Vorgänger, dessen ausgedehnte Bautätigkeit und Selbstdarstellung in Wort und Bild das Gesicht der Hauptstadt geprägt hatte, in Konkurrenz zu treten[4].

---

[1] Für die genauen Daten all dieser Ereignisse s. nun E. Kislinger, Zur Chronologie der byzantinischen Thronwechsel 1180–1185, Jahrb. Österr. Byz. 47 (1997) 195–198.

[2] Nik. Chon. 353, 24–25, 28–31; deutsche Übersetzung: Grabler, Abenteurer, S. 155. — Zum Lebenslauf und zur Persönlichkeit des Andronikos Komnenos immer noch anregend Ch. Diehl, Figures byzantines, II, Paris 1924, S. 86–133; vgl. weiters K. Barzos, Ἡ γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν, I, Thessalonike 1984, Nr. 87, S. 493–638, und (zum Teil unzuverlässig) Jurewicz, Andronikos.

[3] S. dazu R.-J. Lilie, Des Kaisers Macht und Ohnmacht. Zum Zerfall der Zentralgewalt in Byzanz vor dem vierten Kreuzzug, Varia I (Ποικίλα Βυζαντινά 4), Bonn 1984, S. 86–98.

[4] Zur Bautätigkeit Manuels s. Nik. Chon. 205, 40–206, 56; über seine Erscheinung in der bildenden Kunst vgl. Magdalino, Empire, S. 471–477; Magdalino-Nelson, Emperor, S. 132–150 und 162–183.

Als wichtigste Äußerung seines Selbstverständnisses als Kaiser gilt gemeinhin das lebensgroße Porträt, welches Andronikos an der nördlichen, der Agora zugewandten Fassade der von ihm restaurierten und als künftige Grabstätte bestimmten Kirche der Heiligen Vierzig Märtyrer von Sebaste[5] anbringen ließ. Dort erschien er, so Niketas Choniates, der als einzige Quelle darüber berichtet,

> weder in kaiserlichen Gewändern, noch wie ein Herrscher in Gold gekleidet, sondern wie ein duldsamer Arbeiter, in blau-grün. Er trug ein beidseitig geschlitztes, bis zum Gesäß reichendes Gewand und verbarg die Füße in weißen, kniehohen Stiefeln. In der Hand hielt er eine gekrümmte, schwere, große und mächtige Sichel, deren Beugung einen wie eine Statue schönen und bis zum Halsansatz und zu den Schultern sichtbaren Jüngling umschloß und gefangenhielt[6].

Der Ekphrasis des eigenartigen Gemäldes folgt gleich die Auslegung des Autors/Interpreten: das Bild stellte allen, die es verstehen wollten, die vom Kaiser begangenen Verbrechen, nämlich den Mord am legitimen Thronerben und die schändliche Vermählung mit dessen junger Braut, vor Augen[7].

Das Fremdartige an dieser Kaiserdarstellung hat in den vergangenen Jahrzehnten mehrmals die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich gezogen: von Mißdeutung einer gewöhnlichen Krönungsszene seitens Niketas[8] über Andronikos als Beschützer des Kaisers[9] beziehungsweise volksnaher Herrscher[10] bis zu Allegorie des grimmigen Todes mit der Sense[11] reicht die Palette der Interpretationsvorschläge. All diesen Versuchen gemeinsam ist der Umstand, daß sie nur jene Details hervorheben, welche die jeweilige Auslegung stützen, ohne auf die Kohärenz und Stimmigkeit der Gesamtdarstellung zu achten. Auf diese Unzulänglichkeiten wies jüngst A. Eastmond hin[12]. Er selbst verzichtet darauf, den Bildinhalt zu rekonstruieren und seiner ursprünglichen Botschaft nachzugehen, was er beides für unmöglich hält, verschiebt stattdessen den Analyseschwerpunkt von den Intentionen des Auftraggebers auf Modalität und Kontext der Rezeption: Das Kunstwerk erhalte Bedeutung erst durch den Empfänger. Infolgedessen kommt er zum Schluß, daß "The medium through which the description and interpretation come is in many ways more important than

---

[5] Vgl. dazu R. Janin, La Géographie ecclésiastique de l' empire byzantin, I. Le siège de Constantinople et le Patriarcat oecuménique. III. Les églises et les monastères, Paris [2]1969, S. 482–486; A. Berger, Untersuchungen zu den Patria Konstantinoupoleos (Ποικίλα Βυζαντινά 11), Bonn 1988, S. 318–321.

[6] Nik. Chon. 332, 24–30; die Stelle liegt weiters vor in den englischen Wiedergaben von C. Mango, The Art of Byzantine Empire 312–1453. Sources and Documents, Englewood Cliffs N. J. 1972, S. 234f., und J. Magoulias, O City of Byzantium. Annals of Niketas Choniates, Detroit 1984, S. 183.

[7] Nik. Chon. 332, 30–34.

[8] Grabler, Abenteurer, S. 275 (Anm. zu S. 432).

[9] Brand, Byzantium, S. 50 und 329.

[10] Jurewicz, Andronikos, S. 101f.; Angold, Empire 1984, S. 264f.

[11] Karlin-Hayter, Portrait, S. 114–116; Angold, Empire 1997, S. 298.

[12] Eastmond, Error, S. 502–510.

the image itself. The physical appearance of the image was just one element in a chain of impressions which led the viewer to form his/her interpretation"[13].

So anregend Eastmonds methodologischer Ansatz auch ist, gehen seine Schlußfolgerungen doch am umfassenden Verständnis des Kunstwerkes vorbei. Produktion und Rezeption sind als die zwei unabdingbaren Pole der Kommunikationskette zu sehr aufeinander bezogen, als daß man sie ohne weiteres auseinanderreißen könnte. Dies gilt insbesondere, wenn das Rezeptionsobjekt nicht mehr vorhanden ist und sich daher der historisch wertenden Einschätzung entzieht. Schwer ist die Relevanz von Miß- und Umdeutungen seitens des Empfängers abzuschätzen, wenn man nicht neben dessen Erwartungshorizont auch die vom Schöpfer intendierte Bedeutung mitberücksichtigt[14].

Es soll nunmehr ein neuerlicher Interpretationsversuch des umstrittenen Andronikos-Bildes unternommen werden, welcher die Forschungserkenntnisse über den Rezeptionsvorgang durch die notwendige Würdigung des Produktionskontextes ergänzt. Zu diesem Zweck ist es sinnvoll, im Text des Niketas die beschreibende Ebene von jener der Interpretation zu trennen und den Wortlaut genau zu untersuchen; einige der vorerwähnten Deutungen werden, wie wir sehen werden, damit hinfällig.

Die Ekphrasis ist äußerst selektiv und erwähnt nur jene Details, die für die Interpretation relevant sind; über die Gesamtkomposition und viele Einzelheiten erfahren wir nichts. Als gesichert kann gelten, daß Andronikos nicht in kaiserlichen Gewändern dargestellt war (οὐκ ἐσταλμένον βασιλικὸν οὐδὲ χρυσοφοροῦντα), obwohl er andernorts durchaus traditionelle Darstellungen in vollem Ornat zuließ und veranlaßte[15]. Ebenso glaubwürdig scheint die Information über die Kleidungsfarbe (blaugrün)[16] und das Schuhwerk (hohe, weiße Stiefel). Die einleitende Bemerkung jedoch, der Kaiser trage das Gewand eines Arbeiters (πολύτλαν ἐργατικόν), gehört eindeutig nicht in den Bereich der Beschreibung, sondern in den der Interpretation durch den Historiker. Indem er sie der Ekphrasis voranstellt, färbt er sie von Anfang an negativ ein und kündigt die abschließende Gesamtauslegung an. Niketas erwähnt kurze, enganliegende und geschlitzte Gewänder, die gerade zu seiner Zeit in Byzanz modisch waren, mehrfach im aristokratischen Milieu, aber stets ist aus dem Kontext

---

[13] Ebd., S. 509f.

[14] Eastmond scheint dabei, wohl unbewußt, die in der Literaturwissenschaft beheimatete Rezeptionstheorie (s. dazu H.-R. Jauss, Literaturgeschichte als Provokation, Frankfurt a. M. 1970; vgl. auch den von R. Holub herausgegebenen Sammelband La teoria della ricezione, Turin 1989) auf die Kunstgeschichte zu übertragen, wobei aber zu beachten ist, daß die Rezeptionstheorie die genaue Kenntnis der ursprüngliche Form und Intention eines gegebenen Textes als unverzichtbare Bedingung voraussetzt.

[15] Nik. Chon. 333, 42–44: τὰς δὲ πλείους καὶ ἀπαλείφειν ἐνδοὺς τοῖς θέλουσι καὶ μετεγγράφειν αὐτὸν ἐν σχήματι βασιλικῷ ... συνιστάμενον.

[16] Aus dem Wortlaut geht eindeutig hervor, daß die Farbe (καλαίνος βαφή) sich auf die Kleidung, nicht aber auf die Haut des Andronikos bezieht, wie Karlin-Hayter, Portrait, S. 113f., behauptet; ihre Theorie (s. bereits S. 66 mit Anm. 11), es handle sich beim Gemälde um eine allegorische Darstellung des Todes, verliert somit eine wichtige Stütze.

zu erkennen, daß er sie mißbilligt[17]. Einige Generationen später wird der Chronist Theodoros Skutariotes, den Text von Niketas mit einigen Kürzungen und Vereinfachungen reproduzierend, diese Art von Kleidern als καβ(β)άδιον bezeichnen[18]. Auch die hohen Stiefel — bei Niketas mit dem gelehrten Terminus κρηπίς umschrieben — haben nichts unbedingt Bäuerliches an sich; dieser Typ von Schuhwerk wurde von allen Bevölkerungsschichten, natürlich auch von Bauern[19], ebenso aber von hohen Würdenträger getragen; sogar der Kaiser verwendete hohe, purpurfarbene und mit Edelsteine besetzte Stiefel, τσαγγία genannt[20]: nur das Material, worüber Niketas geflissentlich schweigt, war für die soziale Einordnung bestimmend. Zusammenfassend darf man davon ausgehen, daß das Outfit des Andronikos auf dem berühmten Gemälde an der Kirche der Vierzig Märtyrer sich kaum wesentlich von jenem unterschied, in dem er vor die schöne Philippa von Antiochien getreten war[21], oder von dem violetten Gewand, worin er den Patriarchen Theodosios

---

[17] Vgl. Nik. Chon. 139, 50–52: ἑπτομένος δὲ καὶ περὶ τὰς ἐξάλλους στολάς, καὶ ἐκ τούτων ὅσας περὶ γλουτὸν καὶ μηροὺς καταβαίνουσαι διασχίζονται καὶ οἷον εἰσί πως συνυφασμέναι τῷ σώματι; 252, 73–7: στολὴν ἡμφιεσμένος σχιστὴν ἰοβάφινον ὑφῆς τῆς ἰβηρικῆς ἐς γόνατα καὶ γλουτοὺς καταβαίνουσαν καὶ πυκάζουσαν τὰ ἕως βραχίονος; 342, 88–90: τὸ δὲ σῶμα λωπίῳ διχρώμῳ συνεῖχε περὶ τὴν ἰξὺν καταβαίνοντι, ἔκτοτε διαιρουμένῳ διχῇ; über die geschlitzten Kleider s. J. J. Reiske, Commentarii ad Constantinum Porphyrogenitum De ceremoniis, Bonn 1830, S. 540–543 (mit Bezug auf die hier behandelte Niketas-Stelle). Auch westliche Quellen wissen von dieser byzantinischen Mode: Odo von Deuil, De Profectione Ludovici VII in Orientem, ed. V. G. Berry, New York 1948, S. 26; darüber A. P. Kazhdan — A. W. Epstein, Change in Byzantine Culture in the Eleventh and Twelfth Century, Berkeley — Los Angeles — London 1985, S. 74–78.

[18] Theod. Skut. 262, 31: καβάδια ταύτας φαμέν (= Nik. Chon. 129, 50–52); 352, 12–13: ἐνδεδυμένον φάρος ἐθνικόν, ὅ καλοῦμεν καβάδιον (= Nik. Chon. 332, 26–27). — Wie das Werk des Pseudo-Kodinos bezeugt, war das καβάδιον im 14. Jhr. die typische Hofbekleidung: z. B. 153, 18–166, 14. Man kann allerdings dem Herausgeber nicht zustimmen, wenn er behauptet (p. 146, Anm. 1) mit N. P. Kondakov, Les costumes orientaux à la cour byzantine, Byzantion 1 (1924), 22f., 46, 48, und J. Ebersolt, Les arts somptuaires de Byzance, Paris 1923, S. 76f., es sei ein "manteau long et ample"; im 12. Jhr. wurde diese Bezeichnung noch für ein militärisches Kleidungsstück, den Stoffpanzer, verwendet: Io. Tzetzes, Hist. XII 785–786: ἔσθημα ἐνυάλιον στρατιωτῶν τὸ εἶμα, ὅπερ καβάδης λέγεται ἀπὸ Καβάδου Πέρσου; vgl. dazu T. Kolias, Byzantinische Waffen (Byzant. Vindob. XVII), Wien 1988, S. 54–57.

[19] Dies bezeugt Eust. Thess., Comm. in Odyss. 1959, 52, 55: κνημῖδας δὲ νῦν οὐ πολεμικὰς λέγει, ἀλλὰ βύρσας, δι' ὧν κνῆμαι τοῖς ἀγρόταις καλύπτονται, vgl. dazu Ph. Koukoules, Θεσσαλονίκης Εὐσταθίου τὰ λαογραφικά, I, Athen 1950, S. 131.

[20] Vgl. darüber Ph. Koukoules, Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός, IV/1, Athen 1956, S. 395–418, hier 409f.; über die τσαγγία als kaiserliche Insignie, K. Wessel, Insignien, Reallex. zur byz. Kunst, I-VI, hrsg. von K. Wessel — M. Restle, Stuttgart 1966–1997, III, Sp. 445–447. — Interessanterweise interpretiert die wohl im 14. Jhr. entstandene, sogenannte vulgärgriechische Niketas-Paraphrase die κρηπῖδες der Vorlage als ἄσπρον πανὶν μετὰ λωρίων (432 Bekker, App. zu 7), also Beinkleider aus weißem Stoff, die mittels Riemen an den Beinen hafteten (in etwa dem Schuhwerk ähnlich, das König David auf der berühmten Anfangsminiatur des sogenannten Pariser Psalters, cod. gr. 139 aus dem 10. Jhr. trägt) und die auch κάλτζαι genannt wurden, vgl. Koukoules (wie Anm. 19). Ποδοπάνια aus Seide werden auch als wertvolles Geschenk in einem Epigramm des Christophoros Mytilenaios, Nr. 43 (26 Kurtz), erwähnt.

[21] S. die erste der in Anm. 18 zitierten Stellen; so zögernd auch Eastmond, Error, S. 505, welcher aber den Gedanken nicht weiter verfolgt.

Boradiotes empfangen hatte[22]. Trifft dies zu, muß als Anhaltspunkt sowohl für die von Niketas suggerierte Deutung ("Arbeiterkaiser") als auch für die moderne Auslegung (allegorische Todesdarstellung) nur ein einziges Detail herhalten, die Sichel, das mit homerischen Attributen versehene δρέπανον[23], welches mit guten Gründen zugleich in der Landwirtschaft und in der Allegorie beheimatet ist und war.

Doch der gebildete Byzantiner verband mit dem Wort über den landwirtschaftlichen Gebrauch hinaus[24] auch eine Waffe[25] — und er assoziierte damit biblische und mythologische Reminiszenzen. Als Werkzeug göttlicher Gerechtigkeit und Bestrafung beschreibt die sechste Vision des Propheten Zacharias das δρέπανον:

> "Ich sehe eine fliegende Sichel, zwanzig Ellen lang und zehn Ellen breit". Da sagte er (*sc.* der Engel) zu mir: "Das ist der Fluch, der über die ganze Erde dahinfliegt. An jedem, der stiehlt, wird Rache genommen, dem Fluch entsprechend; und an jedem, der schwört, wird Rache genommen, dem Fluch entsprechend"[26].

Diese biblische Stelle ist auch in der enkomiastischen Literatur des 12. Jahrhundert aufgegriffen worden, um das gerechte Einschreiten des Kaisers gegen die Feinde des Reiches zu versinnbildlichen. Michael der Rhetor etwa vergleicht im Jahre 1153 das gegen die Ungarn siegreiche Heer Manuels I. mit der Sichel des Propheten:

> Gegen sie (*sc.* die Ungarn) flog schlichtweg jene prophetische Sichel, von der geschrieben ist, daß sie vielen Ellen lang und breit geschmiedet wurde, und daß sie, wie ein geflügeltes Wesen, die Luft mit ihren Flügen zerteilte. ... Ich würde meinen, mein Kaiser, daß dein Heer diese Sichel ist. Es erstreckt sich in Breite und Länge, ist geflügelt aufgrund seiner leichten, gewaltigen und schnellen Bewegungen, vernichtet den Feind wie mit einer Sichel und wie eine Sichel ist es kreisförmig: es biegt sich nämlich wie ein Horn seine tiefe Aufstellung[27].

---

[22] S. die zweite der in Anm. 18 zitierten Stellen.

[23] Der griechische Terminus läßt sich im Deutschen je nach Kontext entweder mit Sichel oder mit Sense wiedergeben; es wird hier jeweils die Übersetzung bevorzugt, welche dem Umfeld (der Stelle) und dem deutschen Sprachgebrauch am ehesten entspricht.

[24] Pace A. Bryer, Byzantine Agricultural Implements; The Evidence of Medieval Illustration of Hesiod's Works and Days, Annual of the British School at Athens 81 (1986) 45–80, hier 75.

[25] Im Onomasticon von Iulios Polydeukes (2. Jhr.) wird δρέπανον neben ξίφη, δόρατα, ἀκόντια, τόξα, μάχαιραι, κοπίδες, ἀκινάκες unter den Blankwaffen angeführt: X 145, II 233,15.

[26] Zach. 5, 1–3; ähnlich ist die Bedeutung der Sichel in Apk. 14, 14–19.

[27] Michael Rhetor, Or. VIII (147, 21–23, 148, 1 [Regel]); vgl. auch Mich. Chon. I 231, 13–14: der Anblick des Schwertes des Isaak II. Angelos würde die Tyrannen erschrecken wie die Sichel des Zacharias die Meineidigen; s. weiters Nik. Chon., Or. IX 90, 1–3, bezogen auf einen in Aussicht gestellten Sieg des Isaaks II. gegen Friedrich Barbarossa: "Siehe hier zwei Schwerter, das tyrannenmordende und das gegen Meineidige. Denn ich sehe auch dieses aus der Höhe niederfahren, leicht gebogen zur Form einer Sense, wuchtig und groß und fest" (Übersetzung Grabler, Kaisertaten, S. 157) und IV 28, 22–25, bezogen auf den Feldzug Isaaks II. gegen den Großzupan von Serbien, Stephan Nemanjia: "aber die gegen die Meineidigen fliegende Sense, die wuchtige, große, feste, die durch dich von oben her über Dalmatien hereinbrach, drang ein in das Haus des Falschschwörenden ..." (Übersetzung Grabler, Kaisertaten, S. 61).

An diese biblische Sichel denkt wohl auch Niketas in beabsichtigter Ironie, wenn er aus dem bekannten Werkzeug göttlicher Gerechtigkeit ein Instrument menschlicher Grausamkeit macht. Wahrscheinlich stützte er sich dabei auf die konkrete Form der von Andronikos getragenen Waffe; mit keinem Wort allerdings suggeriert er jene Verbindung zwischen der "Arbeiterkleidung" des Kaisers (πολύτλαν ἐργατικόν) und dem gezückten δρέπανον, welche die moderne Forschung konstruiert hat.

Aber die Sichel hatte weiters bereits heldenhafte Träger in der klassischen Mythologie gehabt. Als δρέπανον wird die berühmte Waffe bezeichnet, mit welcher Perseus die Gorgone enthauptete und die Jungfrau Andromeda aus dem Rachen des Meeresungeheuer rettete[28]. In der Ekphrasis eines Gemälde im Roman des Achilleus Tatios findet sich die detaillierteste Beschreibung:

> Er (*sc.* Perseus) ist mit einem doppelgestaltigen Eisen bewaffnet, das sich in Sichel und Schwert aufspaltet. Der Griff beginnt nämlich unten für beiden gemeinsam, und es ist bis zur Mitte des Eisens ein Schwert; hier spaltet er sich, und der eine Teil läuft in eine Spitze aus, der andere in eine Krümmung, ... damit mit einem einzigen Hieb der eine Teil den Stoß versetzt und der andere den Schnitt festhält[29].

Die Errettung Andromedas seitens Perseus wird von Niketas Choniates in seinen Lobreden an Isaak II. Angelos mehrfach bemüht, um die von seinem Schwert bewirkte Errettung des Reiches aus der Tyrannei des Andronikos zu preisen. Als Paradebeispiel sei auf eine Stelle aus der Festrede zur Hochzeit des Kaisers mit Margarete von Ungarn 1186 verwiesen:

> In nichts unterschied sich das Kaisertum der Rhomäer von jenem jungfräulichen Mädchen, das ausgesetzt war, um von einem Meeresungeheuer verschlungen zu werden; und beinahe wäre es ganz verschwunden ... wenn nicht du selbst wie Perseus in rechten Augenblick gekommen und hingetreten wärest und sie schneller als ein Gedanke gerettet hättest ... und dabei warst du nicht mit einem doppelgestaltigen, zum Schwert geschmiedeten und sichelförmigen Eisen gerüstet ...[30].

Der Perseus-Vergleich gehört nicht, soweit ich sehe, zur von und für Kaiser Manuel Komnenos entwickelten Propaganda[31]. Er wäre auch wohl nicht den Begleit-

---

[28] Der Mythos von Perseus wird unter anderen von Apoll., Bibl. II 39 erzählt; vgl. Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, hrsg. Von G. Wissowa — W. Kroll et al., Stuttgart 1893–1997, XIX/1, Sp. 978–992 (J. L. Catterall); W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, I-VI, Leipzig 1884–1937, III, Sp. 1986–2060 (E. Kuhnert).

[29] Ach. Tat., Leuk. und Kleit. III 7, 7–9; Übersetzung von K. Plepelits, Achilleus Tatios. Leukippe und Kleitophon (Bibliothek der griechischen Literatur 11), Stuttgart 1980, S. 119.

[30] Nik. Chon., Or. V 38, 10–18; Übersetzung: Grabler, Kaisertaten, S. 75f.; vgl. auch Nik. Chon., Or. IX 89, 6–13, mit dem identischen Vergleich. Die Gleichung Isaak = Perseus wird auch verwendet, allerdings bezogen auf die Enthauptung der Gorgone, von Georgios Tornikes in einer Rede des Jahres 1193: οὐχ ὁ καθ' ἡμᾶς Περσεὺς τὴν γοργονώδη ταύτην ἀπεθέρισας κεφαλήν (271, 8 Regel).

[31] Eine hervorragende Analyse der enkomiastischen Themen zur Zeit von Manuel I. in Magdalino, Empire, S. 413–470.

umständen seiner Thronbesteigung angemessen gewesen, denn Manuel hatte allenfalls zu rechtfertigen, als jüngster Sohn die Kaiserwürde erhalten zu haben. Isaak hingegen mußte eine Usurpation begründen, und dazu waren die traditionellen Topoi des kaiserlichen Enkomions nicht ausreichend. Isaaks einzige Legitimation bestand darin — unbeabsichtigt aber doch —, das Reich von der Tyrannei seines Vorgängers erlöst zu haben. Nicht zufällig ist daher die Errettung, σωτηρία das Leitmotiv der ihm gewidmeten Lobreden. Neben alten und neueren biblischen Vergleichen[32] ist der mythische Perseus mit seinem krummen Schwert, der ἅρπη, vorzüglich zu diesen Zweck geeignet, wenn es gilt das erlösende Schwert des Kaisers zu lobpreisen[33].

Man könnte nun an ein eigens für die Angeloi-Herrscher entwickeltes Propaganda-Motiv denken[34], gäbe es nicht in der gleichen Zeitspanne einen anderen Kaiser, welcher durch Usurpation an die Macht gekommen und als Retter des Staates und Befreier von der lateinischen Tyrannei akklamiert worden war — eben Andronikos I. Komnenos. Obwohl unter konträren Vorzeichen — hartnäckig verfolgt von dem einen, zufällig beim zweiten — war für beide die kaiserliche Würde bar jeder dynastischen oder sonstigen Legitimation, resultierte vor allem aus den politischen Wirren. Auch Andronikos präsentierte sich, wie später Isaak, in der Öffentlichkeit als σωτήρ[35]. Trotz des (gewollten) Verlustes der gesamten ihm gewidmeten enkomiastischen Literatur[36] läßt sich dies eindeutig anhand der wenigen erhaltenen Quellen beweisen, allen voran des Enkomions, welches in die Begrüßungsrede des Michael Choniates an den Prätor Demetrios Drimys integriert ist[37]. Obwohl dort das Perseus- Motiv ausgespart bleibt[38] sind die durch den Kaiser herbeigeführte σωτηρία und die Befreiung von der lateinischen ἀδαμαντίνη τυραννεία das eigentliche Thema der Rede, welches in unzähligen Variationen ausgeführt wird[39]. Auffällig sind dabei die motivischen Parallelen zum Enkomion desselben Autors auf Isaak Angelos[40]: Ebenso dominant ist hier

---

[32] Allen voran Moses, David, Sampson, Aod, vgl. *e. g.* Mich. Chon. I 224, 3, 24–26; 226, 25; 242, 2–3; Nik. Chon., Or. I 4, 25; 6, 11–12; IV 27, 3; 30, 5; 32, 26, 28; VII 63, 30–64, 2; IX 96, 15; 97, 33, 34; 98, 12, 23, 27; Ioannes Kamateros 247, 17, 18, 24 (Regel); Georgios Tornikes 254, 9; 268, 2; 275, 31 (Regel); Sergios Kolybas 285, 18; 297, 17; 298, 6 (Regel).

[33] S. die in den Anm. 27 und 30 angeführten Stellen. — Michael Choniates als Kleriker bevorzugt hingegen bei weitem biblische *exempla* und macht vom Perseus-Motiv keinen Gebrauch (s. vorangehende Anm.).

[34] Niketas Choniates bemüht den Perseus-Vergleich auch für den wahrlich wenig heldenhaften Alexios III: Or. VII 66, 24–30.

[35] S. dazu im folgenden und Anm. 39.

[36] Daß es sie gegeben hat, unterliegt keinem Zweifel: indirekt bezeugt es Nik. Chon. 309, 37–310, 53, als er die λογοποιοί verspottet, welche die kirchlich verbotene Hochzeit zwischen des Andronikos' Tochter Eirene und dem Protostrator Alexios, dem Bastard Manuels I., in höchsten Tönen priesen.

[37] Mich. Chon. I 163, 12–179, 12; mit seinen 36 Kapiteln nimmt das Enkomion den größten Teil der insgesamt 50 Kapitel umfassenden Rede ein.

[38] S. oben Anm. 33.

[39] Mich. Chon. I 163, 16–20; 164, 22–27; 171, 7–10; 172, 6–10; 177, 20–23; verglichen wird Andronikos dabei mit: David, welcher den Neid des Saul zu ertragen hatte: I 165, 15–18; 172, 12, 20–22; Sampson: I 166, 14–15, 21–22; Moses und Ioseph, die des Neides wegen die Heimat verlassen mußten: I 166, 30–167, 2; 170, 13–14; Salomon: I 173, 9–19; Zorobabel: I 178, 3; Konstantin dem Großen: I 174, 7–10.

[40] Mich. Chon. I 208–258.

das Thema der σωτηρία und der Befreiung[41], zusätzlich gekoppelt mit dem Lob des kaiserlichen Schwertes, was durch die konkreten Umstände der Thronerhebung Isaaks bedingt ist[42]. Besonders bemerkenswert ist das parallele Auftreten eines situationsbezogenen Motivs: das Herumirren bei fremden Völkern fern von der Heimat. Treffend — und meist mit negativer Färbung — kennzeichnet ἀειφυγία das abenteuerliche Leben des Andronikos, paßt aber schwerlich, selbst unter rhetorischen Maßgaben, auf Isaak[43]. Auch der seltene Vergleich mit Konstantin dem Großen wird für beide Kaiser als legitimierende Instanz in Anspruch genommen[44], setzt sie sozusagen von den Herrschern der Komnendynastie ab.

Einiges spricht also dafür, daß solche innovative oder neugestaltete Motive nicht erst für Isaak, sondern bereits für Andronikos entwickelt worden waren. Es ist dabei nicht klar, ob der Kaiser es war, welcher sie den Rednern unmittelbar aus seinem dringenden Bedürfnis nach "ideologischer Absicherung" und propagandistischer Selbstdarstellung vorschrieb, oder ob umgekehrt die Rhetoren dem Kaiser ein solches Image verpaßten[45]. Ein gewisses feed-back ist jedenfalls nicht zu leugnen: vergleicht etwa Michael Choniates den Andronikos mit David, da beide des Neides wegen fliehen und in der Fremde leben mußten[46] so weiß Niketas Choniates ebendiese Worte in übersteigerter Form von Andronikos persönlich zu berichten:

> Andronikos verglich auch seine Geschichte mit der von David. Er sagte, daß er auch wie jener einst die Netze des Neides fliehen und sich häufig in die Fremde begeben mußte. Manchmal übertrieb er seine Abenteuer und sagte, daß David nicht weit von den Grenzen Palästinas verweilt hatte ... er hingegen fast alle Länder durchquert und allen Völkern, einem Apostel gleich, Christi Name verkündet habe. Überall habe er die höchsten Ehrenzeichen erlangen .... All dies erzählte er mit großer Überzeugungskraft ... vor allem wenn er mit Weisen und Gelehrten redete, als die Lage noch ruhig und entspannt war[47].

---

[41] Mich. Chon. I 209, 15–19; 210, 12–16, 19–20; 211, 1; 212, 8–11; 224, 22–225, 1; 226, 24–26; 227, 5–10, 19; 235, 3–5; 256, 21; verglichen wird Isaak dabei mit: David, nicht zuletzt wegen der physischen Ähnlichkeit: I 213, 14–15; 215, 17, 19–27–216, 8; Moses und David, welche jeweils vor dem Pharao und vor Saul flüchten mußten: I 219, 14–16; 224, 1–6; Isaak: I 224, 14–15; Sampson: I 224, 22–25; Aod: I 226, 24–227, 4; Herakles: I 229, 6–13; Zorobabel: I 242, 2–3; Dareios: I 256, 19–25; Kyros: I 256, 29–257, 11; Konstantin dem Großen: I 257, 14–25.

[42] Mich. Chon. I 227, 13–16; 234, 7–14 (Vergleich mit der Sichel des Zacharias), 20–29.

[43] Vgl. Mich. Chon. I 167, 15: ἐγεωγράφησε καὶ πᾶσι συνέμιξεν ἔθνεσιν; I 169, 2–3: μεθίσταται κἀκεῖθεν καὶ φειδοῖ τῶν διωκόντων ἐξ ἔθνου εἰς ἔθνος διήρχετο καὶ ἐκ βασιλείας εἰς λαὸν ἕτερον; I 172, 26–29 (Andronikos); 219, 13–16; 230, 13–16 (Isaak); vgl. auch Nik. Chon., Or. IX 98, 20–22: ἐκεῖνος δι' ἀρετὴν ὑπὸ Σαοὺλ ἐδιώκετο καὶ διὰ φθόνον γενόμενος ὑπερόριος ἐς ἀλλοφύλους παρέβαλλε. Für eine negative Färbung des Motivs in Bezug auf Andronikos vgl. Nik. Chon. 142, 23–24; 226, 64–66; 353, 26–28; Mich. Chon. I 218, 2–5.

[44] Vgl. Mich. Chon. I 174, 7–10 (Andronikos); 257, 14–25 (Isaak); zu diesem Motiv s. Macrides, Imperial models, S. 269–282.

[45] S. dazu Macrides, Imperial models, S. 279, mit Bezug auf Isaak I. Angelos.

[46] Mich. Chon. I 165, 15–18; 166, 28–31; 170 13–14.

[47] Nik. Chon. 333, 61–334, 72.

Diktierte der Kaiser hier Michael Choniates, dem Enkomiasten, diese Worte, die Niketas Choniates, der Historiker, getreu wiedergab, oder schrieb letzterer Andronikos die ihm wohl bekannten Formulierungen des Bruders zu, um das Auseinanderklaffen von Image und Realität augenfällig zu machen? Die Frage ist gewiß nicht mit Sicherheit zu entscheiden, wenn man auch aufgrund des Kontextes dazu neigen mag, dem Historiker Glauben zu schenken.

Einigermaßen sicher kann man immerhin festhalten, daß die Rhetorik der σωτηρία zur gezielten und von Andronikos direkt gesteuerten Propaganda gehörte. Sowohl Niketas Choniates als auch Eustathios von Thessalonike stimmen darin überein, daß Andronikos vor seinem Einmarsch nach Konstantinopel als Retter in höchster Not erwartet wurde[48]. Die Kenntnis davon beflügelte ihn und gab den entscheidenden Anstoß für seinen Entschluß, in die Hauptstadt einzumarschieren[49]. Die ihm günstige Propaganda benutzte Andronikos um so mehr nach seiner Machtergreifung. Das Attribut "Soter" quasi als offiziellen Beinamen in klassischem Sinne dokumentiert eine von Niketas paraphrasierte Urkunde, in der Andronikos' Parteigänger zwar nicht, wie sie vorgaben, ἐξ ὁρισμοῦ τοῦ κραταιοῦ καὶ ἁγίου ἡμῶν αὐθέντου καὶ βασιλέως, aber *de facto* auf seinem Wink hin die Hinrichtung vieler Gegner als κοινῇ καὶ ἰδίᾳ λυσιτελὲς Ἀνδρονίκῳ τῷ σωτῆρι Ῥωμαίων anordneten[50].

Als die Stimmung in der Stadt aufgrund solcher und anderer Greueltaten zusehends umschlug, ließ Andronikos sich dergestalt an prominenter Stelle portraitieren, um an sein verblassendes Image dessen, der die Unschuldigen rettet und die Schuldigen bestraft, nachdrücklich zu erinnern. Vielleicht dachte er dabei an den mythischen Helden, der die Jungfrau befreit hatte, oder aber auch an das Werkzeug der göttlichen Rache, von denen die Hofredner in geschwollenen Wendungen erzählten[51]. Um dieser Rolle gerecht zu sein, mußte er in der Hand die Waffe, welche Befreiung und Gerechtigkeit symbolisierte, führen, das Schwert, von dem er selbst zu sagen pflegte, daß die Kaiser es nicht umsonst und grundlos tragen[52]. Dieses Schwert war wohl *realiter* gekrümmt wie die Säbel, die seinen türkischen und arabischen Freunden und einstigen Gastgebern zu eigen waren[53]. Die Wahl eines Krummschwertes wurde höchstwahrscheinlich zudem auch von

---

[48] Nik. Chon. 229, 65–65; Eust. Thess., exp. Thess. 28, 1–2: καὶ ἐδόξαζον ἐκεῖνον σωτῆρα σφῶν ἑκάστου ἔσεσθαι καὶ ἔρμα τῆς βασιλείας.

[49] Eust. Thess., exp. Thess. 30, 6–10.

[50] Nik. Chon. 336, 29–46, hier 31.

[51] Beides muß natürlich bloße Hypothese bleiben, da die Texte, die dies erhärten hätten können, zusammen mit Andronikos der *damnatio memoriae* anheimfielen.

[52] Nik. Chon. 327, 79–80: ἐχρήσαντο ἂν τῷ ξίφει μὴ φορουμένῳ μάτην μηδὲ εἰκῇ; auch Mich. Chon. I 162, 5–6 bestätigt diese Einstellung des Andronikos, wenn er sagt, daß in seiner Regierungszeit τοῖς δ' ἀδικοῦσιν ἄμφηκες ξίφος ἐπανατείνεται.

[53] Mich. Chon. I 218, 3–5 wirft Andronikos vor, die barbarischen Sitten der Völker, die er aufgesucht hatte, angenommen zu haben. Zum krummen Schwert als typisch islamischer Waffe (mit reicher Bilddokumentation) s. D. Nicolle, Byzantine and Islamic Arms and Armour: Evidence for Mutual Influence, Graeco-Arabica 4 (1991) 299–325, hier 303–305.

der, Andronikos sicherlich gut bekannten, mythologischen und biblischen Valenz des δρέπανον beeinflußt[54].

Das Motiv ist zwar in der byzantinischen kaiserlichen Ikonographie nicht sehr verbreitet[55], aber gerade um die Mitte des 11. Jahrhunderts belegt in der Münzprägung des ersten Komnenenkaisers, des Usurpators Isaak I[56]. Später griff es auch Isaak II. Angelos auf, welcher sich hoch zu Roß mit gezücktem Schwert in Erinnerung an die gewaltsame Beseitigung des Stephanos Hagiochristophorites abbilden ließ[57]. Paßte diese kriegerische Darstellung zu dem von Andronikos speziell und von den Komnenen generell vertretenen Verständnis von Figur und Funktion eines Kaisers[58], so war der von ihm dafür bestimmte Standort geradezu programmatisch. Die Wahl der zu Ehren der Vierzig Krieger-Heiligen geweihten Kirche zum "Schwarzen Brett", an dem sein politisches Credo und Programm kundgetan wurde, und zugleich als künftige Ruhestätte, symbolisierte zusammen, wofür Andronikos in Erinnerung bleiben wollte[59].

Trifft die hier vorgeschlagene Deutung zu, so verliert das viel umstrittene Portrait des Andronikes etliches an Eigentümlichkeit. Zwei Punkte bedürfen dennoch weiter Klärung: Wer war zu einem der schöne Jüngling, von dem Niketas implizit suggeriert, er repräsentiere den ermordeten Alexios II., und, zum anderem, warum verzichtete Andronikos ausgerechnet bei dieser für ihn so bedeutungsvollen Selbstdarstellung auf den einen Kaiser erst als solchen ausweisenden Ornat?

Was die erste Frage angeht, so kann mit Sicherheit festgehalten werden, daß der ἀγαλματίας μειρακίσκος nicht Alexios II. war. Auf gar keinen Fall hätte der nach Legitimität ringende Andronikos eine Darstellung des unglücklichen, auf seinen Befehl hingemordeten Vorgängers veranlaßt, wo er doch alle Abbildungen der ebenfalls beseitigten Kaiserin Maria-Xene durch seine eigene ersetzen hatte lassen[60]. Dessenungeachtet haben einige Forscher der hinterlistigen Andeutung des Niketas geglaubt, den Sinn

---

[54] Die umfassende Bildung des Andronikos wird ausdrücklich von Nik. Chon. 331, 6–11 betont.

[55] Sehr wohl aber in der römischen und spätantiken Kunst, s. Grabar, Empereur, S. 16–23.

[56] S. P. Grierson, Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection, III/2, Washington, D.C., 1973, S. 759f., Abb. 63; auch diese Darstellung wurde von den zeitgenössischen Historikern als Symbol der frevelhaften Gesinnung des Usurpators mißbraucht: unserer Stelle besonders ähnlich in der Struktur ist die Aussage des Io. Zon. III 667, 8: ἀλλ' ὡς τῷ στατῆρι ἑαυτὸν ἀναστήλωσεν ἀναπετάμενον τὴν χεῖρα, φέρουσαν τὸ ξίφος γυμνόν, οὕτω καὶ τοῖς πράγμασιν ἐπήνεγκεν ἑαυτὸν καὶ τέμνειν παρασκευάσατο τὰ οἰδήματα.

[57] S. Theod. Balsamon, Epigr. XVI, S. 200f.; vgl. Magdalino-Nelson, Emperor, S. 154–160; über die historische Begebenheit: Nik. Chon. 341, 78–342, 8. Zur Person des Hagiochristophorites s. jüngst L. Garland, Stephen Hagiochristophorites: Logothetes τοῦ γενικοῦ 1182/3–1185, Byzantion 69 (1999) 18–23.

[58] Zur Rhetorik des Heldentums und des gerechten Krieges im 12. Jhr. vgl. A. P. Kazhdan, The Aristocracy and the Imperial Ideal, in: The Byzantine Aristocracy, IX-XIII Centuries (BAR International Series 221), Oxford 1984, S. 43–57, und besonders für die Komnenenzeit Magdalino, Empire, S. 418–422.

[59] Wie Basileios der Große in seiner Homilie auf die Heiligen Vierzig Märtyrer gesagt hatte, waren sie "diejenigen, die unser Land in die Hände nehmen und, wie feste Türme, ihm immer Sicherheit gegen die Einfälle der Feinde bieten" (PG 31, 522B); über diese Krieger-Heiligen s. P. Franchi de'Cavalieri, Note Agiografiche 7, Studi e Testi 49 (1928) 155–184. — Zur Kriegstüchtigkeit des Andronikos s. Mich. Chon. I 168, 12–14; Nik. Chon. 103, 9–14.

[60] S. oben Anm. 15 und ebenso unten Anm. 67.

der Aussage allerdings aus Plausibilitätsgründen umgedreht[61]. Andere haben eine allegorische Auslegung bevorzugt und in der Figur des Jünglings ein anonymes, frühzeitig dahingerafftes[62] Opfer des grimmigen Sensenmannes oder den Andronikos selbst in jungen Jahren gesehen[63]. Keine der beiden Deutungen vermag allerdings restlos zu befriedigen. Zunächst einmal scheint eine allegorisch-paränetische Komposition überhaupt an einer solch öffentlichen Stelle unangebracht zu sein; daß Andronikos sich gar selbst als junges Opfer abbilden lassen wollte, entbehrt jeglicher Logik und Wahrscheinlichkeit. Plausibler und ikonographischen Schemata in Byzanz gerechter wird hingegen die Annahme, daß es sich bei dem Jüngling um die Personifikation einer kaiserlichen Tugend handelt, ohne daß sich Näheres über ihr Wesen sagen ließe[64]. Solche Personifikationen waren ein traditioneller Bestandteil des Kaiserbildes, dem sie symbolische Bedeutung verliehen und dessen Aussagekraft sie verstärkten[65]. Meistens als Brustbilder von jugendlich-weiblichen Personen flankieren sie den Kaiser, hinter seinen Schultern oder um seinen Kopf befindlich[66]. Niketas spricht in unserem Fall von einem μειρακίσκος, aber es dürfte bereits zu seiner tendenziösen Verzerrung gehören. Da die Figur nur ἕως φάρυγγος καὶ ὤμων abgebildet war, konnte man ihre Identität rhetorisch leicht "verändern". Saß nun diese Personifikation im oberen Register des Gemäldes, rechts oder links vom Kopf des Kaisers, und hielt dieser das δρέπανον hoch über seinen Kopf erhoben, war es technisch-kompositorisch unvermeidlich, daß die Krümmung der Waffe die kleine Figur umfaßte[67].

---

[61] So Brand, Byzantium, S. 50: "In his hand he held a curved sword pointed downward and encircling an image of the younger emperor. Thus Andronicus seems to have indicated would he ward off blows from the emperors neck", vgl. auch F. Cognasso, Partiti politici e lotte dinastiche in Bisanzio alla morte di Manuele Comneno (Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino, ser. II, t. LXII), Turin 1912, S. 283–284. — Eine solchermaßen motivierte Darstellung wäre allerdings nur in der kurzen Zeitspanne 1182–1183 denkbar gewesen. In dieser Zeit trat Andronikos tatsächlich mit der Etikette "Beschützer des Kaisers" auf (Eust. Thess., exp. Thess. 30, 16–17; 38, 28–31; 4, 1–5; Mich. Chon. I 143, 27–28; 144, 3–6; Nik. Chon., 272, 76–78; 254, 18–20). Es ist jedoch höchst zweifelhaft, daß der ehrgeizige Komnene, egal zu welchen Zeitpunkt, sich ausgerechnet in einer solchen lobenswerten, aber untergeordneten Rolle verewigen wollte, wo er doch von Anfang an nur die Alleinherrschaft vor Augen gehabt hatte.

[62] Karlin-Hayter, Portrait, S. 114f.

[63] Angold, Empire 1997, S. 258, in Empire 1984, S. 265f., vertrat der Autor noch die "soziologische" Deutung des Bildes und vernachlässigte die Figur des Jünglings.

[64] Man könnte allenfalls an κρίσις oder δικαιοσύνη denken, welche Mich. Chon. in seinem Enkomion besonders hervorhebt: I 173, 3–7; 174, 13 (ταῖς βασιλικωτάταις ἀρεταῖς, τῇ κρίσει καὶ δικαιοσύνῃ κατακοσμεῖται).

[65] Vgl. Grabar, Empereur, S. 1, 31, 119f., 137–139; vgl. auch Madgalino-Nelson, Emperor, S. 144 und Abb. 4 (Taf. VI), 5 (Taf. VII).

[66] Einige Beispiele in J. Spatharakis, The Portrait in Byzantine Illuminated Manuscripts (Byzantina neerlandica 6), Leiden 1976, S. 110f., Abb. 6, 71, 95.

[67] Ich kann mich der Meinung von Brand (Anm. 6) nicht anschließen, daß nämlich die Spitze des Schwertes nach unten zeigte. Dies setzt voraus, der Jüngling stelle den Knaben Alexios dar, welchen man sich naturgemäß kleiner als Andronikos vorzustellen hätte. Es würde übrigens der behaupteten Bedeutung der Komposition widersprechen, wenn der junge Kaiser nur als Brustbild, also in einer von kompositionellen Gesichtspunkt her sekundären Rolle abgebildet worden wäre.

Es bleibt vorerst offen, gehen wir von der Darstellung eines bewaffneten Kaisers begleitet von einer Tugendpersonifikation aus, wieso dieser Kaiser, zumal ihm der Makel der Usurpation anhaftete, hier auf die Symbole seiner gottgewollten Macht verzichtete, in Gegensatz zu den erhaltenen Darstellungen offizieller Art, nämlich auf den Münzen[68]. Gleichwohl war das Gemälde an der Kirchen-Fassade nicht das einzige Kunstwerk, auf dem Andronikos ohne kaiserlichen Prunk auftrat. Niketas Choniates erzählt, unter dem Usurpator sei ein Palast bei der Kirche errichtet worden, dessen Räumlichkeiten jener mit einem Bildzyklus versehen ließ:

> Da er die Wände nicht (mit Szenen) aus seinen jüngsten Taten ausschmücken konnte, wandte er sich den Taten vor seiner Krönung zu: er ließ Jagden zu Roß und mit Hunden darstellen ... ein Leben in Wald und unterm Zelt ... und viele anderes mehr, was das Leben eines Mannes bezeugt, welcher sein Vertrauen auf Bogen, Schwert und schnelle Pferde setzt und welcher wegen der eigenen Einfalt oder Tugend die Heimat verlassen mußte[69].

Abermals sind Beschreibung und Interpretation an dieser Stelle eng miteinander verflochten. Die einleitende, bösartige Bemerkung des Niketas (μὴ ἔχων δ' οὖν ἐκ τῶν προσφάτων καὶ νεαρῶν πράξεων ... καταποικίλλειν) setzt sofort den gesamten Zyklus in ein schiefes Licht und macht den Leser vergessen, daß die Jagd ein traditionelles Thema kaiserlicher Ikonographie war, welches häufig das Kriegsmotiv ersetzen konnte[70]. Die abschließenden Worte, anders als bei der Ekphrasis des Portraits, enthüllen die Absicht des Auftraggebers: die Bilder sollten Zeugnis für die Lebensanschauung des Kaisers ablegen, seiner *virtus*, seiner Schlichtheit und Duldsamkeit ein Denkmal setzen. Es sind das gerade jene Eigenschaften, die ihn, laut Michael Choniates, in viel höherem Maß als seine Vorgänger und Konkurrenten zur Kaiserwürde befähigten. Wo diesen die Macht aufgrund des γένος sozusagen in die Wiege gelegt worden war, ist Andronikos ihrer nicht nur διαδοχῇ γένους, sondern auch ἐξ ἀγώνων ἀρετῆς würdig, er ist ja sogar schon "vor seiner Thronbesteigung wegen seiner vielfältigen Tugenden Kaiser" gewesen[71]. In jenen Jahren wurde Andronikos zwar nicht als Gott im Himmel, aber gleichsam als Gott auf Erden erwartet[72]. Was war natürlicher, daß er ebendiese Zeit seiner größten Popularität bildlich verewigt sehen wollte?

Es liegt also insgesamt die Vermutung nahe, daß das Kaiserbild an der Kirche und der Bildzyklus im Palast nahebei Teile eines einheitlichen Konzeptes, tragende Säulen einer gut

---

[68] M. Hendy, Coinage and Money in the Byzantine Empire, 1081–1261, Washington, D.C., 1969, S. 132–135, Abb. 18, 19.

[69] Nik. Chon. 333, 47–60; die letzte Aussage (59–60): ἀνδρὸς ... φεύγοντός τε τὴν ἐνεγκαμένην δι' οἰκείαν ἀβελτηρίαν ἢ ἀρετήν entspricht fast wörtlich einer Passage in Mich. Chon. I 167, 22–23: δι' ἀρετὴν ἠλλοτριοῦτο τῶν οἰκείων καὶ δι' αὐτὴν τοῖς ἀλλοτρίοις ὠκείωτο: auch hier könnte der Historiker dem Kaiser die Worte des Enkomiasten in den Mund legen.

[70] S. Grabar, Empereur, S. 57–62, mit Belegen.

[71] Mich. Chon. I 169, 27–171, 7, hier 171, 6–7: παντοίαις ἀρεταῖς βασιλεύων καὶ πρὸ τοῦ στέμματος. Unser Porträt wäre somit die optische Umsetzung dieser Aussage.

[72] Eust. Thess., exp. Thess. 30, 7–8; Nik. Chon. 230, 86–87.

durchdachten "Werbekampagne" waren. Während die Redner den Herrscher vor einem exklusiven Hofpublikum, gemäß seiner eigenen Propaganda und zugleich wiederum seinen Vorgaben die passenden Parolen verleihend, als heldenhaften und gerechten Retter des Staates priesen, sollte das Volk, auf dessen Gunst der Kaiser sich primär stützte, dieses Image quasi anhand einer *Biblia pauperum* sehend rezipieren und verinnerlichen.

Zumindest das wichtigste Beiwerk dieses in Wort und Bild entworfenen Images, die mächtige sichelförmige Waffe der Errettung und Strafe, blieb tatsächlich im Volk haften. Dies beweist wieder einmal Niketas Choniates, als er erzählt, daß die *vox populi* Andronikos den alten (παλαίφατον) Orakelspruch zuschrieb: δρεπανηφόρε, τετράμηνόν σε μένει[73]. Es ist hier nicht der Ort, die Diskussion über die augenfälligen, aber nicht mit Sicherheit geklärten Beziehungen zwischen den Illustrationen, welche die Orakelsammlung schmückten, und dem Portrait des Andronikos wieder aufzurollen. Nur soviel sei diesbezüglich vermerkt: Sollte sich künftig die Hypothese bewahrheiten, wonach das zweite der Andronikos betreffenden Orakel eine während der Regierungszeit des Isaaks II. Angelos *post eventum* in die ursprüngliche Sammlung interpolierte Fälschung ist[74], liegt es auf der Hand, daß die dazugehörende Illustration vom Gemälde an der Kirche zu den Heiligen Vierzig Märtyrern inspiriert wurde[75].

Wie auch immer, das kluge Werbekonzept des letzten Komnenen auf dem byzantinischen Thron ist nicht wunschgemäß aufgegangen. Stärker als die visualisierte Eigenpropaganda des Herrschers erwies sich die verbalisierte Kaiserkritik des Niketas Choniates[76]. Das Wort bemächtigte sich des Bildes, zerlegte es und kehrte es um: aus dem strahlenden Retter des Kaiserreiches, dem neuen Perseus, wurde ein Kaisermörder. War das ein Sieg der Wirklichkeit über die Medienillusion, oder ein Sieg historiographischer Manipulation über eine historische Wahrheit? Nun, in erster Linie stellte es doch einen Triumph der Rhetorik dar, jener allmächtigen Kunst, die Bilder aus Worten erschuf, sie den Meistern der Farben vermittelte[77] und sie gegebenenfalls, dünkten sie nicht mehr opportun, bis zur Unkenntlichkeit verzeichnete. So zerbrach man Andronikos gleich dreifach wie ein Rohr[78]: Nachdem der Pöbel seinen Körper hingeschlachtet hatte, als seine Bilder gestürmt waren[79], entstellte der Rhetor/Historiker sogar die Erinnerung.

---

[73] Nik. Chon. 351, 65. Es handelt sich dabei um Vers 3 des IV. Orakels der unter dem Namen *Oracula Leonis Sapientis* bekanntgewordenen Sammlung (PG 107, 1132C); dazu C. Mango, The Legend of Leo the Wise, Zborn. Rad. Vizant. Inst. 6 (1960) 59–93, bes. 59–66.

[74] Karlin-Hayter, Portrait, S. 103–116, hier S. 110–114; es handelt sich um das Orakel V (PG 107, 1133 A/B).

[75] Eine offizielle Äußerung kaiserlicher Ideologie und kaiserlichen Selbstverständnisses wäre somit in die Sphäre der Subkultur übergewechselt, um dort ein zweites, von der *damnatio memoriae* unberührtes Leben zu führen. Umgekehrt beurteilten Eastmond, Error, S. 507 und Anm. 38; Magdalino-Nelson, Emperor, S. 164, Anm. 169, die Entwicklung.

[76] Damit "korrigiert" Niketas die in den vorangehenden Seiten erfolgte Rehabilitierung des letzten Komnenenkaisers (Nik. Chon. 324, 5–331, 11) und leitet über zur Erzählung seiner Grausamkeiten vor der endgültigen Katastrophe (Nik. Chon. 334, 73–338, 92).

[77] Über das Zusammenspiel von Rhetorik und bildender (sakraler) Kunst vgl. Ch. Maguire, Art and Eloquence in Byzantium, Princeton 1981.

[78] Vgl. Nik. Chon. 350, 43.

[79] Nik. Chon. 352, 85–89; vgl. Eastmond, Error, S. 508.

Bibliographie

Angold, Empire 1984
M. Angold, The Byzantine Empire 1025–1204, London — New York 1984.

Angold, Empire 1997
M. Angold, The Byzantine Empire 1025–1204, London — New York ^{2}1997.

Brand, Byzantium
Ch. Brand, Byzantium Confronts the West, 1180–1204, Cambridge, Mass. 1968.

Christophoros Mitylenaios
Die Gedichte des Christophoros Mitylenaios, hrsg. von E. Kurtz, Leipzig 1903.

Eastmond, Error
A. Eastmond, An Intentional Error? Imperial Art and "Mis"- Interpretation under Andronikos I Komnenos, The Art Bulletin LXXVI/3 (1994) 502–510.

Eust. Thess., Comm. in Odyss.
Eustathii Archiepiscopi Thessalonicensis Commentarii ad Homeri Odysseam, ed. G. Stallbaum, I-II, Leipzig 1825 (Nachdr. Hildesheim 1960).

Eust. Thess., exp. Thess.
Eustazio di Tessalonica. La Espugnazione di Tessalonica. Ed. St. Kyriakidis, trad. it. V. Rotolo (Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici. Testi 5), Palermo 1961.

Grabar, Empereur
Grabar, L'empereur dans l'art byzantin, Paris 1936 (Nachdr. London 1971).

Grabler, Abenteurer
F. Grabler, Abenteurer auf dem Kaiserthron (Byzantinische Geschichtsschreiber VIII), Graz — Wien — Köln 1958.

Grabler, Kaisertaten
F. Grabler, Kaisertaten und Menschenschicksale im Spiegel der schönen Rede (Byzantinische Geschichtsschreiber XI), Graz — Wien — Köln 1966.

Io. Tzetzes
Ioannis Tzetzae Historiae, ed. P. A. M. Leone, Neapel 1968.

Io. Zon.
Ioannis Zonarae Annales, ed. M. Pinder — Th. Büttner-Wobst, Bonn 1841–1897.

Iulios Polydeukes
Pollucis Onomasticon, hrsg. von E. Bethe, I-II, Leipzig 1900–1903 (Nachdr. Stuttgart 1967).

Jurewicz, Andronikos
O. Jurewicz, Andronikos I. Komnenos, Amsterdam 1970.

Karlin-Hayter, Portrait
P. Karlin-Hayter, Le portrait d'Andronic I Comnène et les Oracula Leonis Sapientis, Byz. Forsch. 12 (1987) 103–115.

Macrides, Imperial Models
R. J. Macrides, From the Komnenoi to the Palaiologoi: Imperial Models in Decline and Exile, in: New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, ed. P. Magdalino, Aldershot 1994, S. 269–282.

Magdalino, Empire
P. Magdalino, The Empire of Manuel Komnenos 1143–1180, Cambridge 1993.

Magdalino-Nelson, Emperor
P. Magdalino — R. Nelson, The Emperor in Byzantine Art of the Twelfth Century, Byz. Forsch. 8 (1982) 123–183 (= P. Magdalino, Tradition and Transformation in Medieval Byzantium, Aldershot 1991, Nr. VI).

Mich. Chon.
Μιχαὴλ Ἀκομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ Σωζόμενα, I-II, ed. Sp. P. Lambros, Athen 1879–1880 (Nachdr. Groningen 1968).

Nik. Chon.
Nicetae Choniatae Historia, ed. J.-L. van Dieten (CFHB XI/1–2, Series Berolinensis), Berlin 1975.

Nik. Chon., Or.
Nicetae Choniatae Orationes et Epistulae, ed. J.-L. van Dieten (CFHB III, Series Berolinensis), Berlin 1972.

Ps.- Kodinos
Pseudo-Kodinos, Le traité des offices, ed. J. Verpeaux (Le monde byzantin 1), Paris 1966.

Regel
W. Regel, Fontes Rerum Byzantinarum, I/1–2, St. Petersburg 1892–1917 (Nachdr. Leipzig 1982).

Theod. Balsamon, Epigr.
K. Horna, Die Epigramme des Theodoros Balsamon, Wiener Studien 25 (1903) 163–216.

Theod. Skut.
Ἀνωνύμου Σύνοψις Χρονική, ed. K. N. Sathas, Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη, VI, Paris 1894.

Perils of the Deep

George T. Dennis

Early in the tenth century, Patriarch Nicholas wrote: "Those who sail the seas expose themselves to death in its cruelest forms, but in the hope of gain, they forget the perils of the deep"[1]. The Byzantine Empire was almost surrounded by the sea: the Black Sea to the north, the Adriatic to the west, the Aegean in the middle, and the Mediterranean to the south. Merchant ships put in regularly at Constantinople, Thessaloniki, and other ports. Travel by sea was often more convenient than by land. From the sea came fish for daily sustenance as well as the luxury purple dye. All this has been studied in detail, but what has not attracted much scholarly attention is how the Byzantines regarded the sea[2]. We can reconstruct, to some extent, how they sailed upon the sea, how they fought upon it, and how they benefitted from it. But, when they stood on the dock about to board a ship or on the shore watching the waves roll in, what did they think of?

Obviously, we do not know exactly what they thought and felt. But from the meager sources at our disposal we can form some idea. The sight of merchant vessels may have given rise to thoughts of fur, amber, slaves, spices, and the profits such wares might bring. Or the warships fitted with siphons for Greek fire may have made them feel secure. But most Byzantines would also have had other thoughts. In these pages I make no pretense of presenting an exhaustive study of what those thoughts were, but simply wish to share some anecdotal observations. For almost all Byzantines embarking on a ship meant taking one's life in one's hands. For not all ships arrived safely at their destination. Like the scribe completing his manuscript, the sailor rejoices at completing his voyage. It was by ship, too, that some were taken off to exile in barbarous lands from which they might not return. We stand on the shore, and think of swimming, surfing, fishing, sailing. The Byzantines conjured up fierce tempests and a watery grave. Simply put, they were terrified of the sea.

Even when their feet were firmly planted on solid earth, they were afraid of what the sea could do. They might recall the volcanic eruption in the summer of 727, when fiery clouds of smoke rose from the depths of the sea between Thera and Therasia and formed a new island[3]. Unusual high tides one year caused huge waves to crash against the Syrian coastal town of Betylios threatening to destroy it. But bishop Theognios waded out to the former high tide mark and planted a cross. The churning sea became calm and receded to its former limits[4]. In February 764, immense icebergs from the

---

[1] Nicholas I Patriarch of Constantinople, Letters, ed. L. G. Westerink, tr. R. J. H. Jenkins (CFHB 6), Washington, D.C., 1973, 135, 37–39; 438f.

[2] The most comprehensive study is still H. Ahrweiler, Byzance et la mer, Paris 1966. See also P. Koukoules, Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός, vol. 5, Athens 1952, pp. 331–386.

[3] Theophanes 404 (de Boor).

[4] Kyrillos von Skythopolis, ed. E. Schwartz (Texte und Untersuchungen 49), vol. 2, Leipzig 1939, pp. 242f.

Black Sea drifted down the Bosporos and, while they provided entertainment for some citizens of the capital, they smashed against the sea walls and shook the houses, causing great fear[5]. On Saturday, 20 March 1389, a terrible earthquake struck the island of Chios, causing great destruction[6]. The waves rolled in as far as the inland windmill and inundated most of the market place. Everyone fled in terror and sought refuge on the roof tops.

When they did have to go to sea, the Byzantines feared the violent gales that arose so quickly, especially in winter. The sailors always had to be alert and, while the sea was calm, row vigorously toward the harbor lest a sudden squall arise in the open sea and leave them swamped by the mighty waves[7]. A helmsman who dozed off could be quickly swept into the water and drowned.

Emperor Maurice, about 590, embarked on a swift, fifty-oared ship for the short run from Selymbria to Herakleia. Immediately, heavy rain and savage gusts of wind struck it with such violence that the sailors simply "bade farewell to their oars, stopped rowing, and entrusted the boat to fortune", and fortune brought them safely to shelter[8]. The chronicles record storms which sank large warships; in 674, a winter storm destroyed the Arab fleet which had been besieging Constantinople[9]. Another Arab fleet was wrecked by a storm on 15 August 718[10]. And another, in 807, off Myra, this time with the assistance of St. Nicholas[11].

Despite some very rhetorical descriptions, the storms were real. On the Sunday before Christmas, Michael Psellos wrote that he and twelve other passengers boarded a ship, with a three man crew, to sail across the Sea of Marmara[12]. The sea was calm, but suddenly a cloud came over them, then a few drops of rain, and finally a cloudburst. The sailors brought the ship into port at Agros. After a while, the wind and sea calmed down and they continued their voyage. But out in the open sea, the wind started up again, and they huddled in terror as the waves almost capsized their ship. But the helmsman turned back and found some anchorage, where the passengers went ashore to stretch their legs. When the weather cleared, they got back on board and, on the third try, reached their destination.

Nikephoros Blemmydes, a century or so later, aboard "a Roman trireme", ran into a tempest off the coast of Syria and, while the monstrous waves, one after the other, caused the other passengers to fear for their lives, he boasted that he remained calm[13].

---

[5] Theophanes 434–435 (de Boor).

[6] Notice in Cod. Ottob. gr. 381, ed. E. Feron — F. Battaglini, Codices manuscripti graeci Ottoboniani Bibliothecae Vaticanae, Rome 1893, p. 195.

[7] From a monastic exhortation on vigilance: Theoleptus of Philadelphia, The Monastic Discourses, ed. and tr. R. Sinkewicz, Toronto 1992, Disc. 17, 3; 304. Similar analogies are common among monastic writers.

[8] Theophylact Simocatta 6, 1, 1–2; 220, 18–221, 4 (de Boor).

[9] Theophanes 354 (de Boor).

[10] Theophanes 399 (de Boor).

[11] Theophanes 483 (de Boor).

[12] Psellos, ep. 13, 2; 15, 26–16, 29.

[13] Autobiographia 1, 47, 6–16; 26.

In the winter of 1415, Manuel II Palaiologos had scarcely set sail from Thessaloniki when his ship ran into a tremendous storm: thunder and lightning, rain and even snow, and fierce winds from all directions[14]. "Huge waves formed and crested above the decks of the ships". They crashed against them and threatened to sink them with all hands. Manuel admits that he was still trembling when he finally stepped ashore in port.

The Rhodian Sea-Law lists three misfortunes which could befall a ship: fire, robbers, and shipwreck[15]. The sources do not say much about fire, except for the liquid fire used in war, but, since they cooked meals aboard wooden ships, the danger must have been great. Of robbers more later. Shipwreck was not an uncommon conclusion to a sea voyage; it happened to entire fleets, as noted above, at other times to individuals. In the ninth century, Matthias, spiritual father of St. Athanasia and her nuns, lost his life when his ship was wrecked on its way to Constantinople[16]. In 1352, Demetrios Kydones expressed concern at the news that the ship on which his friend John Pothos was sailing had run aground on the rocks[17]. In addition to adverse weather, the law recognized that ships could also be wrecked by the carelessness of the captain and the crew[18].

What could one do in the midst of a storm? Michael Psellos, who has a lot of advice to offer on a lot of topics, suggests that a rough sea can be calmed by pouring oil on it[19]. Obviously, this would require large amounts of oil. It was more effective to have a saint on board. For example, with St. George of Amastris as a passenger one was assured of smooth sailing. Where the Sangaris River empties into the Black Sea, it forms violent currents, and a strong wind from the north stirs up huge waves, bringing sailors and ships to an untimely end. St. George commanded the wind not to blow any more in that place, and the wind obeyed him[20].

But, if the seafarer could not find a saint to accompany him, he could still guarantee his safety with the relics of one. As soon as the body of the patriarch Ignatios was brought aboard the ship, the fierce north wind, which had stirred up tempestuous waves, stopped blowing, and the sea became calm[21]. On the other hand, a ship bearing the body of St. Peter of Athos refused to sail around the mountain and, despite full sails and vigorous rowing, did not budge from its position in the open sea for several hours until the helmsman set his course for the monastery Ta Klementos, where the saint wished to be buried[22].

---

[14] Manuel, ep. 68, 16–36; 207.

[15] Sea-Law, 3, 17, 6; 22.

[16] Vita S. Athanasiae, ed. F. Halkin, Six inédits d'hagiologie byzantine, Bruxelles 1987, pp. 179–195; c. 9, p. 186.

[17] Kydones, ep. 51, 7–15; I 85.

[18] Sea-Law, 3, 10, 1–3; 17f.

[19] Michael Psellos, De Omnifaria Doctrina, ed. L. G. Westerink, Nijmegen 1948, c. 169, pp. 85f.

[20] V. Vasil'evskij, Russko-vizantijskie issledovanija, II, St. Petersburg 1893, 1–71; p. 45f., 56f. Research for this article was greatly facilitated by the Dumbarton Oaks Hagiographical Database; for her assistance in its use the author is especially grateful to Dr. Stamatina McGrath.

[21] Vita Ignatii Patr.: PG 105, 488–574, esp. 560B.

[22] K. Lake, The Early Days of Monasticism on Mount Athos, Oxford 1909, pp. 18–39, c. 24, pp. 33f. His Vita records a similar miracle while he was still alive and en route to Mt. Athos, c. 3, 4, p. 26.

Of course, if a person could not find a live saint or even a dead one, he or she could put up an icon and pray to one. The prayers of St. Niketas of Medikion saved several Christian captives on a ship so buffeted by the waves that it was about to sink, and they returned safely home[23]. As everyone knows, the favorite saint of seafarers was St. Nicholas, and innumerable legends have developed about his protection of them[24]. His icon was prominently displayed on the masts of ships, and lights were placed before it. His shrines were full of votive offerings, models of ships, coils of rope, and anchors. Churches were dedicated to him: in Constantinople one can list twenty eight churches bearing his name[25]. Six are listed in Thessaloniki, and others are found in just about every city, especially on the islands and seashore[26]. One of several on Chios was explicitly named "Nicholas the Seafarer" (thalassites)[27]. A large number of the churches dedicated to St. Nicholas were located along the coast, many of them on the site of an ancient temple to Artemis or, more often, to Poseidon.

When a ship was wrecked close to shore, one had a chance of saving oneself by floating on a raft or by swimming. But there are very few references to smaller boats carried on larger ones or to other flotation devices. The Byzantine army recommended inflated goatskins for crossing rivers, but there is no indication that they were kept on sea-going vessels[28].

A brief passage from the Vita of St. Gregory of Dekapolis merits being quoted in full[29].

> Intending to sail from Reggio, he boarded a ship coming from Naples, and a certain monk joined him, eager to accompany him. A fierce wind stirred up the sea and caused a storm of gale force to rage and caused the ship to run aground. And so, they went ashore. It was already evening and time for supper. The monk then headed back to the boat to salvage some food. When he got there, the force of the waves capsized his little boat and he was thrown into the water. He was absolutely unable to swim. When the holy man saw the brother in such danger, he prostrated himself and begged God above so that the brother would not become a victim of the sea and go to dwell in the briny depths. By divine favor, therefore, and by the intercession of the saint, the monk who did not know how to swim was brought safely to shore holding on to a small piece of wood.

---

[23] Acta SS. Apr. I, pp. xviii-xxvii (ad finem vol., c. 45, p. xxvii).

[24] See C. W. Jones, Saint Nicholas of Myra, Bari, and Manhattan. Biography of a Legend, Chicago 1978, pp. 24–28.

[25] R. Janin, Les églises et les monastères de Constantinople, Paris 1969, pp. 368–377; id., Les églises byzantines de Saint-Nicholas à Constantinople, Echos d'Orient 31 (1932) 404–410.

[26] R. Janin, Les églises et monastères des grands centres byzantins, Paris 1975, pp. 400–402, et alibi.

[27] Notice in cod. Ottob. gr. 381; see n. 6 above.

[28] Das Strategikon des Maurikios, ed. G. Dennis, tr. E. Gamillscheg (CFHB 17), Vienna 1981, XI, 4, 78–81; 376.

[29] Vie de s. Grégoire le Décapolite, c. 12, p. 55.

While it seems that most people did not know how to swim, some certainly did. The author of the Life of St. John of Psicha imagined himself swimming in a vast sea and being borne hither and yon like a light raft[30]. Dorotheos of Gaza presents his monastic audience with the example of a person who has to swim. First, he must get through the surf. When a wave comes at him, about to break, he must dive under it and stay under until it has passed over him; if he stands up against it, he will get nowhere and just wear himself out[31]. Sailors, according to an early military handbook, were to be trained in swimming, not only on the surface, but also under water[32]. A man once dived deeply, the book continued, swam under water and cut the anchor cables of the Persians; strong winds then wrecked their ships. Then, there were the adventurous men trained to dive and stay under water, breathing through a kind of snorkel, who would employ small axes or hammers to break apart the bottom beams of enemy ships in order to sink them[33]. A diver might also swim under a ship to repair the keel, as a fifty year old carpenter, named Theoteknos, once did[34]. Later depictions of the Baptism of Christ in the Jordan show a number of naked boys swimming about in the river[35].

The sources are generally silent about the daily routine of sea voyages, such as shipboard meals, drinking water, and accomodations. The seafarers frequently complain about being sick and undoubtedly spent a good deal of time leaning over the ship's railing. How did they pass the time on a lengthy sea voyage? Kydones was appalled at the idea of his friend's having to endure the boorish company and the coarse jesting of the sailors[36]. Perhaps they entertained one another with stories, but no Byzantine Decameron or Canterbury Tales has come down to us. I know of only one allusion to something of that sort. On one voyage, Psellos, with his fellow passengers and the crew, were entertained by the monk Elias, who related the gossip about all the taverns and brothels in the city[37]. "How many lady companions were exercising their craft ... and how many were really suited for it". "Was a certain barmaid now making her debut on the street?" "How many ladies were campaigning in the open, and how many were lying in ambush?"

---

[30] Vie de s. Jean le Psichaite, p. 110.

[31] Dorotheos of Gaza, Instructions diverses, ed. and tr. L. Regnault — J. de Préville (Sourc. Chrét. 92), Paris 1963, 13, 140; 407.

[32] Syrianos Magister, in A. Dain, Naumachica, Paris 1942, 4, 4; 45.

[33] See H. Hunger, Byzantinische 'Froschmänner', Antidosis. Festschrift für Walther Kraus zum 70. Geburtstag (Wiener Studien, Beiheft 5), Vienna et al. 1972, pp. 183–187.

[34] The Miracles of St. Artemius, tr. V. S. Crisafulli — J. W. Nesbitt, with reprint of Greek text of 1909, Leiden 1997, p. 153.

[35] See D. Mouriki, Revival Themes with Elements of Daily Life in Two Palaeologan Frescoes Depicting the Baptism, Okeanos. Essays presented to I. Ševčenko on his sixtieth birthday, Cambridge, Mass., 1984 (Harvard Ukrainian Studies 7 [1983]), pp. 453–489; S. Gerstel, Ritual Swimming and the Feast of the Epiphany, Twenty-First Annual Byzantine Studies Conference. Abstracts of Papers, New York 1995, p. 78.

[36] Ep. 222, 122; II 107.

[37] Ep. 97; 125f.

At sea one had to contend with the forces of nature, but there was also the threat from human beings. The Rhodian Sea-Law foresaw that a captain might deliberately bring his ship into a place infested with brigands[38]. A ship might be robbed of its cargo or its anchors while in port, or sailors might rob passengers. But the danger most often mentioned is that of pirates.

Pirates of all nationalities, or none, have been a constant scourge of the Mediterranean through most of its history, and the Byzantine period saw very little relief, except for the tenth to the twelfth century when the empire had some control of the seas. The decision of the government, in the 1140s, to discontinue funding for the ships which patrolled along the coasts and the islands was, according to Niketas Choniates, responsible for the resurgence of piracy, with the result that "the pirates rule the sea"[39]. Pirates were interested in the cargo a merchant was carrying, and they were also interested in the man himself, for he could be sold into slavery or held for ransom. Pirates, particularly those based in Crete, ravaged the coastal towns and the islands almost with impunity. Attacks might be made by just a few ships or by larger fleets, the most noteworthy being that of Leo of Tripoli against Thessaloniki in 904.

In the tenth century the crew of a ship sailing to Athens refused to listen to St. Nikon and was overtaken by pirates and sold as slaves[40]. Owing to the prayers of St. Peter of Argos, a pirate ship from Crete with a large number of captives was itself captured and set on fire by a Byzantine ship and the captives freed[41]. On the Karian coast opposite Chios, a woman was reported to have fired volleys of arrows with such force that, all by herself, she prevented two pirate ships from landing[42]. Still, in the thirteenth century, Blemmydes complained of the constant threat of corsairs[43]. In 1383, Kydones was distressed because the ship carrying a manuscript of Plato, which Manuel II had obtained for him from Mt. Athos, was captured by pirates. They were not interested in reading Plato, and the book, albeit waterlogged, was eventually delivered to him in Constantinople[44].

Storms at sea and even pirates were natural dangers which one could understand and sometimes avoid. But what about those dangers which were beyond the forces of nature? St. Theokletos of Lakedaimon compared the devils to the beasts lurking in the sea[45]. Dragons especially seemed to prosper. St. Ioannikios once saw a monstrous dragon swimming in the Gorgytes River[46]. Some time later, at the request of abbot

---

[38] C. 4, 1–4; 13.

[39] Niketas Choniates Historia, ed. van Dieten (CFHB 11), Berlin 1975, p. 55. Not much has been written on piracy as such. See H. Ahrweiler, Course et piraterie dans la Mediterranée orientale au IV^{e}–XV^{e} siècles (empire byzantin), Commission internationale d'histoire maritime — Course et piraterie, 1, Paris 1975, pp. 7–29.

[40] The Life of St. Nikon, ed. and tr. D. Sullivan, Brookline, Mass., 1987, 23; 92–94.

[41] K. Kyriakopoulos, Hagiou Petrou episkopou Argous bios kai logoi, Athens 1976, c. 2, pp. 44f.

[42] Notice in cod. Mediceo-Laurentianus, conventi soppressi 20, f. 73v.

[43] Autobiographia, 2, 24; 56f.

[44] Kydones ep. 259, 1–4; II 163; Manuel, ep. 4, 1–7; 13.

[45] N. A. Vees, Vie de saint Theoclète, Vizantijskoe obozrenie, Suppl. 2 (1916) 27–53, esp. 32.

[46] Vita by Sabas, Acta SS Nov. 2, 1, 332–384; c. 14, p. 344C.

Daniel, he confronted another dragon and so intimidated it that, together with a multitude of snakes, it swam away[47].

For the Byzantines the demons of the sea were very real. A fisherman named Isidore was reported to be possessed by a sea demon[48]. The fictitious St. Hypatios was sailing from Crete to Gangrai when a demon in human form emerged from the water[49]. Hypatios walked over the water, grabbed hold of the creature by its hair, and strung it up from the yardarm, feet first, and proceeded to beat it. The demon begged for mercy. "I am Baracham", he said, "exarch of the demons. The sea is my workshop. I came here to sink your ship, as I have done to many others". Some demons preferred to stand on rocky promontories and throw rocks at ships in order to sink them[50].

Demons could also appear in female form, sometimes to seduce sailors as they came into the harbor[51]. A female demon, named Antaura, was believed to come from the sea and inflict headaches and other unpleasantries on people, but she seems to have been a personification of the oppressive wind (scirocco) from the south[52].

Finally, they could assume the shape of a large fish, usually a shark. St. Niphon forbade his disciple Mark to go fishing[53]. But Mark disobeyed and, as he cast his line into the water, a large shark came at him and would have quickly devoured him if he had not been saved by the prayers of Niphon. Mark was cast up on the shore, "freed from the visible and the invisible beast". Niphon later told him that the shark was indeed the devil himself.

For the Byzantines, then, the sea was, like deep forests and deserts, the abode of evil spirits and full of dangers. When they had to go to sea, they implored the aid of the saints. They also turned to magic and astrology. The twelve volume catalogue of astrological manuscripts clearly testifies to this[54]. One finds horoscopes of all sorts, especially for those going to war, beginning a business venture, and setting out to sea. Life was full of uncertainties, and going to sea was perhaps the most uncertain. The Byzantines were reminded of this by portrayals of the Last Judgment, such as the one in Torcello, which depicted the sea monsters spitting out all those who had succumbed to the perils of the deep.

Bibliography

Autobiographia

Nicephori Blemmydae Autobiographia sive Curriculum Vitae necnon Epistula Universalior, ed. J. A. Munitiz (Corp. Christ., ser. graeca), Turnhout 1984.

---

[47] Ibid., c. 31, p. 360B/C.

[48] Vie de s. Jean le Psichaite, c. 9, p. 120.

[49] S. Ferri, Il Bios e il Martyrion di Hypatios di Gangrai, Studi biz. neoellen. 3 (1931) 67–103, esp. 95. Hypatios is also said to have appeared before the emperor accompanied by a talking horse: pp. 90–92.

[50] H. Delehaye, Les saints stylites, Bruxelles 1923, pp. 1–94; c. 14, pp. 14f.; c. 22, pp. 23f.

[51] Vie de s. Grégoire le Décapolite, c. 13, p. 56.

[52] See A. A. Barb, Antaura the Mermaid and the Devil's Grandmother, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 29 (1966) 1–23.

[53] F. Halkin, La Vie de saint Niphon, ermite au Mont Athos (XIVe s.), Anal. Boll. 58 (1940) 1–27, esp. 18.

[54] Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum, 12 vols., Bruxelles 1898–1953; see also G. Dagron—J. Rouge, Trois horoscopes de voyages en mer, Rev. Ét. Byz. 40 (1982) 117–133.

Kydones, ep.
Dèmetrius Cydonès Correspondance, ed. R. J. Loenertz, 2 vols. (Studi e Testi 186, 208), Vatican City 1956–1960.

Manuel, ep.
The Letters of Manuel II Palaeologus, ed. G. Dennis (CFHB 8), Washington, D.C., 1977.

Psellos, ep.
Michaelis Pselli Scripta Minora, ed. E. Kurtz — F. Drexl, vol. 2, Milan 1941.

Sea-Law
The Rhodian Sea-Law, ed. W. Ashburner, Oxford 1909.

Vie de s. Grégoire le Décapolite
F. Dvornik, La vie de s. Grégoire le Décapolite et les slaves macédoniens au IX^{e} siècle, Paris 1926.

Vie de s. Jean le Psichaite
P. van den Ven, La vie grecque de s. Jean le Psichaite, Le Muséon 21 (1902) 103–123.

Bitter Brine and Sweet Fresh Water

The Anatomy of a Metaphor in Psellos

John Duffy

The brightest intellectual light of Byzantium in the eleventh century, Michael Psellos, was the best read scholar of his era, a prolific author, a versatile thinker, and a genuinely creative writer. To date the most complete analysis and appreciation of Psellan prose style is the big valuable work of E. Renauld published more than three quarters of a century ago[1]. The third book of Renauld's opus, after the first two which examine morphology and syntax, offers a wide ranging study of Psellos' "art of writing", covering everything from the use of the article to prose rhythm. In between there are pioneering discussions of features like metaphor, antithesis, and ecphrasis. His section on metaphor[2] — a device which he says "apparaît dans Psellos comme le plus beau et le plus fécond des tropes"[3] — illustrates with numerous examples the Byzantine author's skills, whether it be in drawing on classical sources (such as the tragedians, Lucian, and above all Plato) or in using his own ingenuity to create figures based on single terms or on whole series of words[4]. The French scholar also indicates briefly a sampling of the subject areas in Psellos' repertoire of figures: the elements (air, wind, waves, etc.); rivers, the sea, storms, swimming; festivals, games; plants, flowers, gardens.

One of Psellos' favorites, if we are to judge by the number of times he uses it, is a metaphor that did not catch the attention of Renauld at all. This may be because it appears in works that were not all readily available in the early part of the century and that in any case would have been regarded perhaps as less literary or artistic than, say, the *Chrongraphia* or the orations. Nonetheless, it deserves to be put in the spotlight for more than one reason: it is consistently used to convey a central component of Psellos' intellectual agenda and in derivation and application it is another example of what one may call the inventiveness and versatility of Psellos as a writing artist. In its simplest form the figure rests on the diametrical opposition between "salt water", which is bitter and undrinkable, and "fresh water" from springs that may be characterized by contrast as sweet; as commonly found in Psellos, the image is used to stand for the opposition between pagan lore and Christian doctrine.

We may begin with an example from a short treatise dealing with the soul, which opens with this sentence:

---

[1] Etude.

[2] Ibid., pp. 478–485.

[3] Ibid., p. 478.

[4] Ibid., p. 481, where he justly comments, "L'auteur se montre un artiste fort habile dans l'art d'introduire, de soutenir et de prolonger la figure".

> Ἰδού σοι καὶ τὰ περὶ ψυχῆς παρατίθημι Ἑλληνικὰ δόγματα, ὧν ἔνια καὶ τοῖς ἡμετέροις λογίοις συνᾴδει, ἀλλὰ πλέον παρ' αὐτοῖς τοῦ ποτίμου τὸ ἁλμυρόν[5].

Like its companion piece, on the mind, which precedes it in the Teubner edition, the treatise takes the form of a letter to an unnamed recipient and presents some of the Greek doctrines on the soul in a series of extracts from Proclus' *Elements of Theology*[6]. The introductory words quoted above, the only ones in the work that belong to Psellos, are a succinct version of the main general principle that animates and guides his dealings with pagan Greek and other types of non-Christian learning: Some ancient wisdom anticipates Christian truth and we should give it our attention. As an individual thinker he was particularly fond of the brand of Platonism represented by Proclus and when it suits his purposes he goes out of his way to defend his admiration for the Neoplatonist; in the present case, which is fairly typical, the justification is based on what he claims to be partial agreement (συνᾴδει) in doctrine. And since he was an astute philosopher living in Byzantium, Psellos makes sure to add the saving reminder that Greek teaching contains more "salt water" (untruth) than "fresh water" (truth).

As in the case of several other metaphors used by Psellos, this one has its origin in Plato. In the first half of the *Phaedrus* where higher and lower forms of love are discussed two discourses (λόγοι) are featured, one presented as a composition of the orator Lysias and another which Socrates is persuaded to produce on the spur of the moment in an attempt to better the points made by Lysias. However, soon after making his speech, Socrates expresses deep misgivings about it; he has, he feels sure, slighted the god Love and must somehow cleanse himself by another discourse, a recantation. In his own words: "I wish to wash out a salty story with a sweet discourse" (ἐπιθυμῶ ποτίμῳ λόγῳ οἷον ἁλμυρὰν ἀκοὴν ἀποκλύσασθαι)[7]. Already in Plato the central thrust of the metaphor is to set off truth against untruth and foolishness[8], and that specific contrast is often retained in subsequent use. A particularly interesting case in point is the account of Julian the Apostate's conversion to Neoplatonism as depicted by Libanius[9]. In the course of his studies, we are told, Julian associated with men steeped in Plato and learned much about the origin and nature of the soul: "[H]e discovered its bondage and its freedom, and the means to avoid the one and attain the other, and he *washed a sour story clean with sweet discourse*, casting out all that earlier nonsense and in its place introducing into his soul the beauty of truth"[10]. That Psellos, in turn, knew the original full formulation of the Platonic

---

[5] Michael Psellus, Philosophica minora II, ed. D. J. O'Meara, Leipzig 1989, p. 22, 2–4.

[6] The source is openly acknowledged at the end of the piece on mind, p. 21, 31–32: Ταῦτά ἐστι τὰ τῷ φιλοσόφῳ Πρόκλῳ πεφιλοσοφημένα περὶ νοῦ ἐν τῇ θεολογικῇ αὐτοῦ στοιχειώσει.

[7] Phaedrus 243D. The word ἀκοὴν could also be taken as literally meaning "ears", but the point, which is debatable, is not crucial for present purposes.

[8] At 242E the two unsatisfactory discourses are described as μηδὲν ὑγιὲς λέγοντε μηδὲ ἀληθές.

[9] Or. 18, 18.

[10] The translation is Norman's in the Loeb edition; the Greek text has: ... καὶ τί μὲν αὐτῇ δεσμός, τί δὲ ἐλευθερία, καὶ πῶς ἂν γένοιτο τὸ μὲν φυγεῖν, τοῦ δὲ τυχεῖν, ἁλμυρὰν ἀκοὴν ἀπεκλύσατο ποτίμῳ λόγῳ καὶ πάντα τὸν ἔμπροσθεν ἐκβαλὼν ὕθλον ἀντεισήγαγεν εἰς τὴν ψυχὴν τὸ τῆς ἀληθείας κάλλος.

metaphor is easy to show, but the demonstration will soon lead to the realization that, in his hands and to match his intentions, it will be manipulated and undergo a certain amount of adjustment.

Opusculum 22 of Psellos' theological writings, like a large number of the treatises published by Gautier[11], is a piece of exegesis that comes directly from his teaching activities: its audience is a group of students one of whom has raised a question about a passage in Oration 29 of Gregory of Nazianzus[12]. The issue at stake involves the concept of being "coeternal", but before tackling the problem Psellos proposes to explore the more fundamental subject of "eternity", from both the Greek and the Christian angles:

> ὅπως μὲν Ἕλληνες ταύτην ἐδόξασαν, οἷα δὲ ὁ 'πότιμος λόγος' τὴν 'ἀλμυρὰν ἀποκλυσάμενος' θάλασσαν ἔβλυσεν ἡμῖν νάματα[13].

As often, for the Hellenic side he chooses to put on offer only the teaching of Proclus whom he is willing in this instance to openly nominate the most outstanding of the Greek theologians[14]. But it is also made abundantly clear that the Christian version will have the upper hand in the final analysis. When we turn to another, but much better known production, the situation is similar, though the tone is more defensive. This is the eye-catching letter written to John Xiphilinus that opens dramatically with the ironic refrain Ἐμὸς ὁ Πλάτων[15]! On this occasion Psellos bends over backwards to cover himself against a potential charge that he is too devoted to Platonic teaching; going further than he normally would feel obliged to do, he starts by professing that he rejects almost all Platonic doctrines, before expressing the more positive standpoint that recognizes the debt of certain Christian dogmas to their Greek counterparts (*e.g.* on justice and the immortality of the soul):

> ἐγὼ δὲ μικροῦ δεῖν ἁπάσας (*scil.* δόξας ἀνήρηκα), ἐπεὶ μηδὲ πᾶσαι φαῦλαι· οἱ γὰρ περὶ δικαιοσύνης λόγοι καὶ περὶ ἀθανασίας ψυχῶν, ἀρχαὶ καὶ τοῖς ἡμετέροις τῶν ὁμοίων δογμάτων ἐγένοντο. οὐ τοίνυν ὥσπερ τινὸς

---

[11] Michael Psellus, Theologica I, Leipzig 1989.

[12] Or. 29 of Gregory, largely on Christological issues, provides the subject matter of several separate treatises in Psellos' Theologica.

[13] Theol. I, op. 22, 36–8.

[14] Theol. I, op. 22, 38–9: οἱ τοίνυν θεολογικώτατοι τῶν Ἑλλήνων, ὧν δὴ Πρόκλος κατὰ τὴν ἐμὴν ψῆφον τὸ κεφάλαιον . . .

[15] The text was first published in Sathas, Μεσ. Βιβλ., pp. 444–451; in more recent times it was reedited, with Italian translation and notes, by U. Criscuolo, Michele Psello: Epistola a Giovanni Xifilino, Naples 1973. Another example of Psellos sounding a more apologetic note is found in a letter to a monk, ed. E. Kurtz — F. Drexl, Michaelis Pselli Scripta Minora, vol. II, Milan 1941, no. 267: Ἐγὼ γάρ, πάτερ πνευματικέ, τῆς ἐπὶ πᾶσι διδασκαλίας ἀξιωθεὶς οὐ τοῖς ἡμετέροις μόνον καὶ πνευματικωτέροις ἐντυγχάνω λόγοις, ἀλλ' ἔστιν ὅτε καὶ τὴν θύραθεν σοφίαν διαχειρίζομαι, τὸ μὲν ἐξηγητὴς ταύτης τοῖς παιδευομένοις γινόμενος, τὸ δὲ καὶ συνεργὸν ἔστιν ὅτε ταύτην λαμβάνων πρὸς τὴν ἡμετέραν φιλοσοφίαν. συγκρίνων δὲ τὰ ἡμέτερα καὶ θεοπαράδοτα τῷ ὄντι λόγια παρὰ τὴν Ἑλληνικὴν ἀπειροκαλίαν τὰ μὲν ἀπεικάζω πηγῇ καθαρᾷ καὶ διειδεστάτῃ κάτωθεν ἀναβλυζούσῃ καὶ τὴν διψῶσαν ψυχὴν ἡρέμα ἐμφορούσῃ τοῦ νάματος, τὰ δὲ ὕδατι ἐξομοιῶ θολερῷ καὶ ἀπότῳ καὶ ἁλμυρῷ σφοδρῶς ῥέοντι καὶ τὸν νοῦν κατασύροντι (p. 312, 3–14).

> ὀφθαλμίας ἐκεῖθεν ἔσπασα, ἀλλὰ τὸ διαυγάζον ἴσως ἀγαπήσας τοῦ νάματος, τὴν ἅλμην ἀπεκλυσάμην[16].

In both of those passages, it would be fair to say, the metaphor is essentially the Platonic one with unmistakable verbal agreements. At the same time, however, when looked at more closely they betray some differences which go beyond the mere lexical ones. In the *Phaedrus* dialogue and in Libanius' description of Julian the import of the figure is that "untruth" will be washed out and completely replaced by "truth" — the metaphor speaks of a process of total replacement. Psellos, on the other hand, wishes to convey something not nearly as radical. In keeping with an outlook that was dear to his heart and figured right at the top of his intellectual values, the metaphor, as he uses it in the two texts just cited, expresses a spirit of accomodation and adaptation. For the moment we can say that in the former passage the process is akin to a "conversion", where the "brine" of pagan doctrine has been transformed by the "fresh water" of Christianity into potable sources of refreshment. In the latter case, it would seem, Psellos is conveying to Xiphilinus the related idea of a "purifying" — that he has not drawn blindly on Plato, but has first filtered out the undesirable elements. Both of these ideas are intimately associated in an important statement that forms the epilogue to the *De Omnifaria Doctrina* in which Psellos, addressing the emperor, justifies his incorporation of Hellenic material in discussions of the soul; here he speaks of both "purifying" (διεκάθηρα) and "conversion" (μετενεγκεῖν) of Hellenic brine:

> φιλοτιμησάμενός σοι, θειότατε βασιλεῦ, πολλὰ νοήματα περὶ ψυχῆς εἰσενεγκεῖν, τὰ μὲν ἀπὸ τῶν ἡμετέρων ἱερῶν κρατήρων ἀρυσάμενος συναγήοχα, πολλὰ δὲ καὶ ἀπὸ τῶν ἁλμυρῶν ὑδάτων, φημὶ δὴ τῶν Ἑλληνικῶν. εἰ γὰρ καὶ ὅση μοι δύναμις διεκάθηρα καὶ πρὸς τὰς ἡμετέρας ἀληθινὰς δόξας μετενεγκεῖν ἐσπούδασα, ἀλλ' οὐ πάντη ἀφελεῖν αὐτῶν τὴν ἰδιότητα ἠδυνήθην[17].

It is typical of Psellos, however, not to be content with a simple repeated theme; in the use of metaphor he is all for variation and even for the construction of several levels of reference and resonance. The figure of brine and fresh water he elaborates in two main directions, the physical (inspired by a process of conversion in the real world) and the supernatural (taking up a theme from the Old Testament).

In one of the works addressed to students Psellos takes them to task for their lack of interest in their own education; despite all his preparation and his efforts to introduce them to philosophy and rhetoric, they are not willing to cooperate. He reminds them of the importance of Hellenic learning, making it clear as usual that this should be a selective process — objectionable doctrines need to be rejected, but others may be combined with Christian teachings. "If you do things this way", he concludes, "you

---

[16] Sathas, Μεσ. Βιβλ., pp. 444, 26–445, 3; Criscuolo p. 50, 24–27.

[17] Michael Psellus, De Omnifaria Doctrina, ed. L. G. Westerink, Nijmegen 1948, no. 201, 2–7.

will draw fresh water from brine like sailors do" (εἰ οὕτω ποιεῖτε, κατὰ τοὺς ναυτιλλομένους ἐξ ἁλμυροῦ πότιμον ὕδωρ ἀρύσεσθε)[18]. He goes on to explain that sailors at sea, when the drinking water runs out, use a simple method to obtain some; they suspend sponges over the water, these soak up the exhalations from the sea, and the resulting refined product when squeezed out is potable water[19].

Among the many subjects that Psellos handled for his students and other enquirers was Greek mythology, a topic that gave him fairly free rein to indulge in allegorical interpretation. He relished the role of drawing back the curtain to reveal the hidden and mysterious meanings behind some of the best known stories of gods and other divinities as told in Homer and later sources[20]. One of these is the father-son saga of Kronos and Zeus which Psellos interprets as an allegory of time (Κρόνος/χρόνος) and eternity (αἰών), a philosophical issue that he turned his mind to on a number of different occasions[21]. In the prologue of the piece under consideration he adopts the stance that, in spite of their inherent emptiness and falsehood, Greek myths need not be dismissed out of hand; on the contrary, if they are examined by a standard other than that of trustworthiness, they can make a positive contribution in discussions of rhetoric and philosophy. The purpose of the exercise, to quote his own words, "is to obtain a sweet drink not only from <our> fresh streams but from the outside brine as well" (ἵνα μὴ μόνον ἀπὸ τῶν ποτίμων ναμάτων, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τῆς θύραθεν ἅλμης γλυκάζουσαν πόσιν παραδεχώμεθα)[22]. However, in an epilogue, following the retelling of the story and his allegorical interpretation of it, there is a sudden double change of course from the initial metaphor. First we find the statement, to which we shall return in a moment, that the myth like a flinty rock has produced a spring (*scil.* of hidden meaning and truth). Immediately after this the sentiment is expressed that (figuratively) one should not lightly bypass inscribed stones found lying by the roadside, but they ought to be dug up and cleaned off. And this is to be done after the example of the (unidentified) inland dwellers who harvest salt by scraping it from certain types of stones which they dig up from the ground. Thus provided they are able to make salt offerings to the god Ammon; and we too will have a similar offering for our God if we act like-

---

[18] Michael Psellus, Oratoria Minora, ed. A. R. Littlewood, Leipzig 1985, op. 24, 105–106.

[19] Or. Min., op. 24, 106–108. The source for this piece of everyday physics can only have been Olympiodorus' commentary on Aristotle's *Meteorology*, a work that Psellos knew intimately and drew on numerous times for parts of the *De Omnifaria Doctrina* and other treatises. In the present case he must have been relying on memory, since he misses the all-important step of boiling the water: οἱ ναυτικοί, ἐπὰν ὕδατος λείψις γένηται αὐτοῖς ἐν τῇ θαλάττῃ, ἐψῶντες τὸ θαλάττιον ὕδωρ ἐξαρτῶσι σπόγγους μεγάλους τοῦ στόματος τοῦ χαλκείου, ἵνα δέχωνται τὸ ἀτμιζόμενον· εἶτα ἐκεῖνο τὸ ἐξατμισθὲν ἐκπυρηνίσαντες ἐκ τοῦ σπόγγου εὑρίσκουσι γλυκὺ μὴ μετέχον τῆς καπνώδους ἀναθυμιάσεως. Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. XII 2, ed. G. Stüve, Berlin 1910, pp. 158, 37–159, 4.

[20] Seven allegories are collected in Michael Psellus: Philosophica Minora I, ed. J. M. Duffy, Stuttgart — Leipzig 1992, nos. 42–48.

[21] Phil. Min. I, op. 47, pp. 168–171. Most of the relevant texts on time/eternity were conveniently gathered and discussed some years ago by L. Benakis, «Χρόνος καὶ αἰών», Φιλοσοφία 10–11 (1980–1981) 398–421.

[22] Phil. Min. I, op. 47, 10–12.

wise[23]. In this particular use, it need hardly be said, salt has a very different value from the salt of brine and an entirely new metaphor has been introduced, though the terms are related.

Returning to the "flinty rock", the full text of the sentence is: "such is the spring that the myth, like a flinty rock, has produced" (τοιαύτην ὁ μῦθος ὥσπερ ἀκρότομος πέτρα ἀνέδωκε τὴν πηγήν). It is an unmistakeable reference to the story of Moses in the Old Testament who, instructed by God, strikes a rock with his rod to produce drinking water for his thirsting people[24]. It is also an image that Psellos will evoke more than once in the context of his treatment of Hellenic myths, but skillfully twinned with another Mosaic vignette that highlights the theme of "conversion" from undrinkable to potable, from bitter to sweet[25]. The combination is conveniently presented for us in the preface to a little-noticed treatise[26] in which Psellos explains that philosophy does not disdain subjects that most people would look upon as trivial and not to be taken seriously. In his view philosophy, by its special treatment, can elicit higher thoughts even from lowly topics. He likens the phenomenon to the actions of Moses:

> κἀκεῖνος γὰρ καὶ ἐκ πέτρας ἀνίκμου ὕδωρ ἐξέθλιβε διειδέστατον οἷον καὶ πότιμον, καὶ πικρὰ ὕδατα μετέβαλεν εἰς γλυκύτητα[27].

The full force of the images is brought out in the paragraph introducing an allegorical reading of the 'assembly of the gods' scene from the *Iliad* (4, 1ff.)[28] and it deserves to be quoted in its entirety:

> Τοῦτο μάλιστα ῥητορικὸν ἐγὼ καὶ τεχνικὸν τίθεμαι, τὸ τὰς ἀπόρους τῶν ὑποθέσεων εὐπορωτέρας εἰς λόγων ἀποτελεῖν γέννησιν· οὐ γὰρ θαυμάζομεν τὸν ἐκ πηγῆς δι' ἀμάρας ὕδωρ ὀχετηγοῦντα, ἀλλὰ τὸν ἐξ ἀποτόμου (read ἀκροτόμου?) πέτρας ἐκθλίψαντα νάματα, ἔστι δὲ καὶ ἄλλο εἶδος τεχνικοῦ λόγου, μεταβολῆς ἔχον ποιότητα, ὥσπερ εἴ τις ἁλμυρὰ ὕδατα ἐργάσαιτο πότιμα. ἀλλὰ τοῦτο μὲν ἐπὶ τῶν πραγμάτων ἐθαυματούργει Μωσῆς, ἡμῖν δὲ ὁ λόγος ἰσχύει πρὸς τὴν μετάστασιν, ὅσαπερ τὸ ξύλον ἐκεῖνο πρὸς τὴν μετάθεσιν. καὶ σοφὸς οὐχ ὁ τὰ θεῖα κατὰ τὴν αὐτῶν φύσιν ὑψ(ηλ)ολογούμενος, ἀλλ'

---

[23] Phil. min. I, op. 47. It is now possible, thanks to the indispensable Thesaurus Linguae Graecae CD Rom, to identify the direct source of this otherwise mystifying passage. Psellos' account comes from a letter of Synesius in which he describes conditions in the southern part of his native Cyrene: Synesii Cyrenensis Epistolae, ed. A. Garzya, Rome 1979, pp. 260, 6–261, 6. We should also take the opportunity to point out that the source allows us to suggest three changes in the text of Psellos, namely, l. 86 ὑποτρέφουσιν for ὑποτύφουσιν, l. 87 ἐφελκὶς for ἐφολκὶς, and l. 88 ἄναλα or ἄναλτα for ἀνάλατα.

[24] The two relevant passages are Num. 20, 8–11 and Deut. 8, 15. In the latter we have the phrase τοῦ ἐξαγαγόντος σοι ἐκ πέτρας ἀκροτόμου πηγὴν ὕδατος.

[25] In Ex. 15, 22–25 Moses, following directions from God, sweetens the bitter water of the pool at Marah with a log of wood: καὶ ἔδειξεν αὐτῷ κύριος ξύλον, καὶ ἐνέβαλεν αὐτὸ εἰς τὸ ὕδωρ, καὶ ἐγλυκάνθη τὸ ὕδωρ.

[26] Sathas, Μεσ. Βιβλ., pp. 527–531.

[27] Ibid., p. 527, 20–22.

[28] Phil. min. I, op. 42.

> ὃς καὶ τὰ ἐναντίως ἔχοντα εἰς θειοτέραν ἰδέαν μεταποιεῖ· οἶδα γὰρ ὡς οὐ τοσοῦτον τὰ Μυσῶν καὶ Φρυγῶν διέστηκεν, ὅσονπερ ὁ Ἑλληνικὸς καὶ ψευδὴς λόγος καὶ ὁ ἡμέτερός τε καὶ ἀληθής. εἰ δέ τις τὸ παρ' ἐκείνοις ἁλμυρὸν καὶ πικρὸν εἰς τὴν τοῦ ἡμετέρου λόγου μετασκευάζει γλυκύτητα, οὗτος ἐμοὶ σοφὸς καὶ σοφῶν ὁ κάλλιστος[29].

Here the emphasis is on rhetoric, rather than on philosophy, and Psellos is demonstrating to his students how this *techne* can be used to turn a false Greek story into a piece of Christian truth[30]. The special talent of the skilled person who can manage such a feat is that he is able, using the instrument of his art as Moses employed the wood, to transform something totally opposite and alien into a higher, more divine form; in other words, he can convert falsehood to truth. At the end Psellos sums up by telling his students that, armed with this method, they too will easily "not only clean out the salty with a fresh water discourse, but will also transform salty discourses into potable ones"[31]. We notice that he returns here to the twofold idea of "purifying" and "conversion" to which we drew attention earlier[32].

Up to this point we have seen the metaphor of "brine" and "fresh water" at work in the two distinct subject areas, broadly speaking, namely philosophy and allegory of myth. There is still another context where we find it used by Psellos and that is in connection with heresies. Since just two instances are known to me, the matter can be dealt with briefly. The third treatise of Psellos' *Theologica* has as its focus a passage in Gregory of Nazianzus, again from Oration 29, in which the main target of the Church Father is the Eunomian heresy and its peculiar understanding of the relationship between God the Father and God the Son. "The Church", notes Psellos commenting on the biblical text 'The Father is greater than I' (John 14, 28), "understands 'greater' in that way, but":

> ὅ γε Εὐνόμιος καὶ τἆλλα ταράττων καὶ ξυγκυκῶν καὶ τούτῳ δὴ τῷ ποτίμῳ νάματι τοὺς ἁλμυροὺς αὐτοῦ λόγους προσέμιξε[33].

In a section of the *Life of St. Auxentius* Psellos has the holy man attack the heretical views on the Incarnation associated with Nestorius and Eutyches; his harangue concludes with these words:

---

[29] Phil. Min. I, op. 42, 2–15.

[30] Cf. ibid., 16–18: Ἵν' οὖν καὶ τὴν περὶ τούτων ἔχητε τέχνην, βραχύν τινα μῦθον Ἑλληνικὸν καὶ πάντῃ τοῖς ἡμετέροις λόγοις ἀπᾴδοντα εἰς τὴν θειοτέραν ἰδέαν μεταποιήσωμεν.

[31] Ibid., 138–41: Οὗτος ὁ μῦθος, αὕτη τοῦ ψεύδους πρὸς τὴν ἀλήθειαν μεταποίησις, ἣν ὑμεῖς πρὸς τὰς καθ' ἕκαστον ἀλληγορίας προχειριζόμενοι, ῥᾷστον ἂν οὐ τῷ ποτίμῳ μόνον λόγῳ τοὺς ἁλμυροὺς ἀποκλύσαιτε, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἁλμυροὺς ποτίμους ποιήσαιτε.

[32] See above, p. 92. In another allegory, Phil. Min. I, op. 46, 7–12, he would seem again to include both notions: ἐγὼ δὲ καὶ πρὸς μὲν τὸ χαλεπώτατον τῆς ἀναλογίας ὁρῶν ἀποδειλιῶ, οὐχ ἥκιστα δὲ ὅτι μὴ Ἑλληνικῶς τὰ Ἑλληνικὰ ἀλληγορέειν ἐμὲ βούλεσθε μόνον, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰς ἡμετέρας δόξας μεταβιβάζειν τὰ παρ' ἐκείνοις ἀπόρρητα. ἀλλ' εἰ δοκεῖ πρότερον οἰκείως αὐτοῖς ἑπόμενοι Ἑλληνιστὶ ῥαψῳδήσωεν ἢ ἀλληγορήσωμεν, εἶτα καὶ τῷ ἡμετέρῳ ποτίμῳ νάματι τὸ ἁλμυρὸν αὐτοῖς ἀποκλύσωμεν.

[33] Theol. I, op. 3, 22–24.

> εἰ μὲν γὰρ οὗτοι βούλοιντο ἰδίαν οἰκονομίαν ἀναπλάττειν τοῦ λόγου, τετάχθωσαν τοῖς τῶν Ἑλλήνων σοφοῖς καὶ ἀναπλαττέτωσαν ὁπόσα καὶ βούλοιντο, καὶ μηδὲν αὐτοῖς ἔστω πρὸς τὴν ἐκκλησίαν κοινόν· εἰ δὲ τὰς τοῦ εὐαγγελίου μὴ ἀθετοῦσι φωνάς, τί τὸ καθαρὸν τῆς πίστεως καπηλεύουσι δόγμα καὶ κήρυγμα, παραμιγνύντες τῷ ποτίμῳ λόγῳ τὸ ἁλμυρὸν ῥεῦμα καὶ ἄποτον[34];

What is worthy of comment in those two cases is that there is a further accomodation of the metaphor to suit the context. The process of cleansing is reversed, as it were; no longer is a πότιμος λόγος presented as purifying or converting τὸ ἁλμυρόν, rather it is being corrupted by it — Christian teaching is being polluted by an admixture of heresy.

Our examination of one of his favorite metaphors shows up several features of Psellos as a creative writer. We have seen him take over an image from Plato — the straightforward idea of the opposition between salt water and spring water — and apply it in a number of ways to topics that are related to each other but not identical. For a start Psellos needed, in the realm of philosophy and myth, to evoke a process not of replacement but of quality change. That is why he adjusts the Platonic image to one of "purifying" and "conversion", both applicable to philosophy, the latter only suitable for myths because they require a complete transformation if they are to become serviceable for a Christian audience. On the subject of heresies, as we saw, he retains the basic terms of the image but reverses the action, having fresh water polluted by the brine. The examples cited have also shown how he extends the metaphor, including, from the real world, the physical conversion of salt water by sailors, and introducing Moses into the picture, two of whose inspired encounters with water he adapts with relish, one to emphasize conversion and the other to suggest the squeezing of truth or knowledge from unpromising Hellenic material[35].

Never one to compose by formula, Psellos, in the repeated but varied use of a simple metaphor, once again displays abundant evidence of the virtuosity and creative imagination that are hallmarks of his distinguished writing style.

Bibliography

Renauld, Etude

E. Renauld, Etude de la langue et du style de Michel Psellos, Paris 1920.

Sathas, Μεσ. Βιβλ.

K. N. Sathas, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, vol. 5, Paris 1876.

---

[34] Michael Psellus, Orationes Hagiographicae, ed. E. Fisher, Stuttgart — Leipzig 1994, Or. I, 3, pp. 65, 64–66, 71.

[35] Efstratios Papaioannou, with whom I had a fruitful discussion of this paper, kindly drew my attention to a letter of Psellos, published by P. Gautier (Rev. Ét. Byz. 44 [1986] 146f.), in which an elaborate comparison is made between earthly philosophy represented by Psellos and the heavenly variety represented by his unnamed correspondent (but likely to be Aimilianos, the Patriarch of Antioch). The contrast, metaphorically handled, is expressed largely in terms of briny as opposed to potable water and ends with the image of Psellos' friend in the role of Moses converting the water of Marah.

Das Theodosius-Missorium von 388

Anmerkungen zur politischen Ikonographie in der Spätantike

Arne Effenberger

Im Unterschied zur griechischen und römischen Kunst sind datierte Werke in der monumentalen Überlieferung der Spätantike eher selten[1]; und im Gegensatz zur Kunstgeschichte früherer Epochen spielen datierte Objekte für die Gewinnung chronologischer Fixpunkte eine weniger wichtige Rolle, da sich für die Kunst der Spätantike die Vorstellung periodischer "Stilphasen" oder einer wie auch immer gearteten Stil-"Entwicklung" bekanntlich nicht aufrecht erhalten ließ. Für die Erkenntnis spätantiker Stilphänomene sind datierbare Werke dennoch von Bedeutung, da sie oft das Nebeneinander divergierender Formauffassungen — die Gleichzeitigkeit des scheinbar Ungleichzeitigen — belegen[2]. Insofern ist auch der Spätantikeforscher für jedes datierte Stück dankbar, zumal wenn die Zeitbestimmung durch die Koinzidenz epigraphischer, historischer und ikonographischer Indizien hinlänglich abgesichert erscheint.

Als ein chronologischer Fixpunkt gilt seit langem unbestritten das Missorium des Kaisers Theodosius I. in Madrid (Abb. 1)[3]. Die umlaufende Inschrift D(ominus) N(oster) THEODOSIVS PERPET(uus) AVG(ustus) OB DIEM FELICISSIMUM (decennalium)[4] bezieht sich auf das zehnte Jubiläum seiner Erhebung zum Augustus,

---

[1] Eine Ausnahme machen inschriftlich datierte Bodenmosaiken des 6. bis 8. Jhs.; vgl. hierzu P. Baumann, Spätantike Stifter im Heiligen Land. Darstellungen und Inschriften auf Bodenmosaiken in Kirchen, Synagogen und Privathäusern (Spätantike — Frühes Christentum — Byzanz. Kunst im ersten Jahrtausend, Reihe B: Studien und Perspektiven 5), Wiesbaden 1999.

[2] Vgl. J. Dresken-Weiland, Rez. von T. Weigel, Die Reliefsäulen des Hauptaltarciboriums von San Marco in Venedig, Münster 1997, in: Journ. f. Kunstgeschichte 2 (1998) 131, die die Verwendung des Begriffs "Stil" zumindest für die Konstantinopler Skulptur als problematisch ansieht — ein durchaus bedenkenswerter Ansatz.

[3] Madrid, Real Academia de la Historia: Delbrueck, Consulardiptychen, S. 235–242, Nr. 62, Taf. 63; Schlunk-Hauschild, Denkmäler, S. 109, Farbtaf. I; Toynbee-Painter, Plates, S. 16 und 27f., Nr. 16, Taf. 10a (Bibliographie); J. Engemann, Art. Herrscherbild, in: Reallex. Antike Christent. 14 (1988) 1000, Abb. 6; 1025; Kiilrich, Classicism, S. 19–22 (Bibliographie Anm. 40) und 68–70; Hispania. El legado de Roma (Ausstellungskatalog, La Lonja — Zaragoza 1998) S. 613, Kat.-Nr. 284 (Martín Almagro-Gorba); Martín Almagro-Gorba, J. M. Blásquez, El disco de Teodosio de la Real Accademia de la Historia, Madrid (im Druck). — Für mancherlei Auskünfte danke ich Alexis Oepen.

[4] CIL II 483; ILS 784. — Einer Erklärung bedarf das kleine ° über dem Zahlzeichen X, das auf guten Fotos deutlich zu erkennen und bei Schlunk-Hauschild, Denkmäler, S. 109, korrekt wiedergegeben ist; vgl. schon Delbrueck, Consulardiptychen, S. 235.

Abb. 1 Missorium Theodosius' I. Thessaloniki oder Konstantinopel. Um 387/388.— Madrid, Real Academia de la Historia (Foto: Deutsches Archäologisches Institut Madrid; P. Witte)

das der Kaiser am 19. Januar 388 in Thessaloniki beging[5]. Demzufolge werden die drei Kaiser entweder als Theodosius I. (Mitte), Valentinian II. (auf dem Ehrenplatz zur Rechten, also links im Bild) und Arcadius (zur Linken) oder — weniger überzeugend — als Theodosius mit den Söhnen Arcadius und Honorius gedeutet[6]. Für die Erkenntnis der verschiedenen Stiltendenzen, die im ausgehenden 4. Jahrhundert in Ost- und Westrom bestimmend waren, hat das Missorium also eine wichtige Funktion, da für die theodosianische Epoche datierte Werke bekanntlich äußerst dünn gesät sind[7].

Es bedarf daher schon überzeugender Argumente, wenn ein datiertes Werk imperialer Provenienz wie das Madrider Missorium von seinem Platz verdrängt wer-

---

[5] Seeck, Regesten, S. 273; G. Dagron, Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451, Paris 1974 ([2]1984), S. 84; Lippold, Theodosius I., Sp. 876. — Die gelegentliche Einschränkung, wonach Theodosius I. seine Decennalien "wohl in Thessaloniki" feierte (so Lippold, ebd., Sp. 876), ist entbehrlich, da ein anderer Aufenthaltsort zwischen Herbst 387 und Frühjahr 388 anhand der Quellen nicht auszumachen wäre.

[6] 388 war Honorius nur *nobilissimus puer*; Augustus wurde er erst am 23. Januar 393.

[7] Vgl. J. Dresken-Weiland, Reliefierte Tischplatten aus theodosianischer Zeit (Studi di Antichità Cristiana 44), Vatikanstadt 1991, S. 1–42; Kiilrich, Classicism, S. 19–81.

den soll[8]. Einen solchen Versuch hat unlängst Jutta Meischner unternommen, indem sie das Missorium in das Jahr 421 umdatierte und eine neue Deutung der dargestellten Personen sowie des ikonographischen Programms zu geben versuchte[9]. Die eingehende Prüfung ihrer Argumentation und des daraus abgeleiteten (oder doch eher vorgedachten) dynastisch-politischen Erklärungsmusters wird zeigen, daß dieser Versuch zurückgewiesen werden muß, da er auf mangelnder Vertrautheit mit den Spielregeln der politischen Ikonographie und der visuellen Sprache der Spätantike beruht[10].

Gleich zu Beginn ihres Aufsatzes diskreditiert Jutta Meischner das Missorium als Werk minderer künstlerischer Qualität, die sich — zumal bei einem "Propagandaobjekt der kaiserlichen Hofkunst" — nicht mit einer Entstehung in frühtheodosianischer Zeit vertrüge[11]. Aus der Formel schlechter = später, die wie ein roter Faden sämtliche vorgenommenen (und in der Mehrzahl nicht überzeugenden) Stilvergleiche durchzieht, wird der Schluß gezogen: "das Theodosius-Missorium wäre nicht frühtheodosianisch anzusetzen, sondern bezöge sich auf Theodosius II."[12]. Keines der zum Vergleich herangezogenen Werke ist jedoch sicher datiert[13], weshalb die Relation besser = früher / schlechter = später jeglicher Grundlage entbehrt und auch durch dauernde Wiederholung nicht richtiger wird.

Nun sind am Madrider Missorium gewisse Ungeschicklichkeiten in der Figurenbildung — besonders an der Tellus — und in der Bewältigung des Sitzmotivs der drei Kaiser durchaus unübersehbar. Wir können jedoch nicht mehr sagen, wo und von wem das einzige aus der Largitio des Jahres 388 erhaltene Missorium angefertigt worden ist. Vorgeschlagen wurden sowohl eine Konstantinopler Werkstatt[14] beziehungsweise die in der Entourage des Kaisers mitreisenden *argetarii comi-*

---

[8] Mit stichhaltigen Gründen konnten bekanntlich einige Elfenbeindiptychen umdatiert werden: N. Netzer, Redating the Consular Ivory of Orestes, Burlington Magazine 125 (1983) 265–271; Al. Cameron and D. Schauer, The Last Consul: Basilius and his Diptych, Jour. Rom. Stud. 72 (1982) 126–145; K. J. Shelton, The Consular Muse of Flavius Constantius, The Art Bulletin 65 (1983) 7–23. — Zuletzt: J. Engemann, Zur Anordnung von Inschriften und Bildern bei westlichen und östlichen Elfenbeindiptychen des vierten bis sechsten Jahrhunderts, in: Chartulae. Festschrift für Wolfgang Speyer (Jahrb. Antike Christent., Erg.-Bd. 28), Münster 1998, S. 110f. — Vgl. auch A. Demandt, Der Kelch von Ardabur und Anthusa, Dumb. Oaks Pap. 40 (1986) 113–117.

[9] Meischner, Missorium, passim.

[10] Grundsätzliches zur Interpretation spätantiker, insbesondere "politischer" Monumente bei Engemann, Deutung, S. 123–129; vgl. auch R. Warland, Status und Formular in der Repräsentation der spätantiken Führungsschicht, Mitteil. Deutsch. Archäol. Inst., Röm. Abt., 101 (1994) 175–202.

[11] Meischner, Missorium, S. 389, 392 u.ö.

[12] Meischner, Missorium, S. 395.

[13] Die herkömmliche Datierung der meisten der verglichenen Objekte basiert auf einer indirekt wirksamen Anbindung an das Theodosius-Missorium und das Datum 388. Die zum Vergleich herangezogenen Porträts sind zudem von J. Meischner in ihrem Aufsatz, Studien zur spätantiken Kaiserikonographie, Jahrb. Deutsch. Archäol. Inst. 110 (1995) 431–446, zum Teil umdatiert, d.h. später angesetzt worden, so daß sie sich mit ihren Zeitansätzen gewissermaßen innerhalb ihres eigenen Datierungssystems bewegt.

[14] Kiilrich, Classicism, S. 26 ("assigning the manufacture of the plate to early 387 in Constantinople").

tatenses[15] als auch ein Atelier in Thessaloniki[16]. Da sich Theodosius I. zwischen Herbst 387 und Frühjahr 388 in Thessaloniki aufhielt und hier seine Decennalien feierte[17], spricht vieles dafür, daß in der zeitweiligen Residenz des Kaisers und dem dortigen *scrinium ab argento* eine größere Zahl von Silberschmieden unterschiedlicher Werkstatttradition zusammengezogen und mit der Herstellung einer Serie von Missorien mit gleichem Bildprogramm beauftragt worden war[18].

Eine gewisse Parallele für diese Situation bieten die Consulardiptychen, die ebenfalls kurzfristig in größerer Auflage hergestellt werden mußten, wozu etliche gleichzeitig arbeitende Schnitzer erforderlich waren. In den wenigen Fällen, in denen von einer datierten Emission mehrere Exemplare erhalten geblieben sind, werden beträchtliche Unterschiede in der Ausführung sichtbar[19]. Wollte man diese im Sinne einer stilistischen "Entwicklung" deuten, käme man vermutlich zu recht abweichenden Datierungen. Es ist mithin unzulässig, von der handwerklichen Qualität eines einzigen überlieferten Denkmals ein Urteil über den jeweiligen Zeitstil ableiten zu wollen. Das Madrider Missorium sagt also nur etwas über das handwerkliche Können desjenigen Toreuten aus, der es — wenn auch nach verbindlicher Vorgabe des Bildprogramms — ausgeführt hat, und der war keineswegs der schlechteste seiner Zunft! Man beachte etwa die Absetzung der Suppedaneen von der Grundlinie, die den differenzierten Größen der Gestalten entspricht, worin sich die Rangordnung der drei Kaiser ausdrückt[20].

Die anvisierte Spätdatierung versucht Jutta Meischner anschließend durch eine Untersuchung des Sitzmotivs zu untermauern[21], wobei es ihr vor allem darum geht,

---

[15] Hendy, Aspects, S. 138; vgl. Deichmann, Kommentar 3, S. 349.

[16] Delbrueck, Consulardiptychen, S. 236 (Konstantinopel oder Thessaloniki). — Daß es in Thessaloniki außer der kaiserlichen Münze auch Silberwerkstätten gab, ist zumindest für das zweite Viertel des 4. Jhs. durch die Pausylypos-Inschrift der Achilleus-Platte von Kaiseraugst erwiesen, vgl. V. von Gonzenbach, in: H. A. Cahn — A. Kaufmann-Heinimann (Hrsgg.), Der spätrömische Silberschatz von Kaiseraugst (Basler Beitr. zur Ur- und Frühgeschichte 9), Derendingen 1984, S. 225 und 294–296.

[17] Vgl. oben Anm. 5.

[18] Ich glaube allerdings nicht, daß die *largitiones* für die Decennalienfeier schon fertig waren, als der Kaiser im Herbst 387 Konstantinopel verließ (so Kiilrich, Classicism, S. 26). — Den Seriencharakter derartiger kaiserlicher Missorien belegen z.B. die Largitionsschalen der Licinii: Toynbee-Painter, Plates, S. 24f., Nr. 2–11, Taf. VIIb-VIIIc. — Zur Organisation der Silberverarbeitung vgl. M. F. Hendy, The Administration of Mints and Treasuries, 4th to 7th Centuries, with an Appendix on the Production of Silver Plate, in: ders., The Economy, Fiscal Administration and Coinage of Byzantium, London 1989, no. VI, S. 13–18; Demandt, Spätantike, S. 237–239.

[19] Areobindus, Konstantinopel 488: Volbach, Elfenbeinarbeiten, S. 32–34, Nr. 8–11, Taf. 4–5; Anastasius, Konstantinopel 517: ebd., S. 35–37, Nr. 17–21, Taf. 8–9. — Für Anastasius wurde der bereits für Anthemius (Konstantinopel 515) entwickelte Typus (ebd., S. 35, Nr. 16, Taf. 8) weiterbenutzt. — Es ist durchaus denkbar, daß auch an den Diptychen verschiedene Hände — als Spezialisten für bestimmte Details — tätig waren; zum Problem vgl. A. Cutler, The Making of the Justinian Diptychs, Byzantion 54 (1984) 75–115.

[20] Engemann, Deutung, S. 132. — Vgl. auch die auf den verbindlichen Zeichencharakter der Details abhebende Interpretation des Madrider Missoriums bei L. Schneider, Die Domäne als Weltbild. Wirkungsstrukuren der spätantiken Bildersprache, Wiesbaden 1983, S. 35f., der die einzelnen Bezugsebenen der Komposition herausgestellt hat.

mit Hilfe von Elfenbeinreliefs und anderen westlichen Denkmälern die ravennatische Herkunft des Madrider Missoriums zu erweisen[22]. Nun ist aber seit langem bekannt, daß alle Versuche, die Existenz einer im 5. Jahrhundert am Kaiserhof von Ravenna tätigen Elfenbeinwerkstatt glaubhaft machen zu wollen, als fehlgeschlagen angesehen werden müssen[23]. Selbst die Herkunft des Halberstädter Constantius-Diptychons[24] aus Ravenna, die nach Jutta Meischner "außer Frage steht"[25], läßt sich nur vermuten[26], aber durchaus nicht beweisen[27].

Die Umdatierung und die behauptete Entstehung in Ravenna dienen Jutta Meischner nunmehr dazu, das Madrider Missorium mit Galla Placidia und Constantius III. als Auftraggeber und mit Theodosius II. als Empfänger zu verbinden. Um das ganze Konstrukt zu verstehen, seien die Hauptgedanken ihrer Argumentation nachgezeichnet. Zunächst beruft sie sich auf eine briefliche Mitteilung von F. W. Deichmann, um die vorherrschende Deutung der drei Kaiser (Theodosius I. mit Valentinian II. und Arcadius) in Zweifel zu ziehen[28]. Die "dominante Person" im Zentrum sei vielmehr Theodosius II., der gegenüber seinem Onkel, dem Senior- und Mit-Augustus Honorius, ganz bewußt herausgehoben worden wäre: "Ein derartig programmatisch zur Schau gestellter Rangunterschied weist auf eine dynastische Konstellation, bei der die Figur des kleinsten der drei Augusti eine Schlüsselrolle spielt"[29]. Diese Schlüsselfigur sei Valentinian III., der am 2. Juli 419 in Ravenna geborene Sohn Galla Placidias und des Patricius Flavius Constantius (III.), der 421 allerdings erst zwei Jahre alt war.

Dies zu untermauern, werden die bekannten historischen Fakten der Jahre 419 bis 424/25 bemüht[30]. In der Tat hatte Galla Placidia, um ihrem Sohn Valentinian die westliche Thronfolge zu sichern, sich lange Zeit vergeblich bei ihrem kinderlos gebliebenen Halbbruder Honorius um Anerkennung des Knaben als *nobilissimus puer* bemüht. Erst

---

[21] Meischner, Missorium, S. 402–413.

[22] Meischner, Missorium, S. 404 u.ö.

[23] Vgl. Deichmann, Kommentar 3, S. 347f., gegen W. F. Volbach, Avori di scuola ravennate nel V e VI secolo, Ravenna 1977.

[24] Volbach, Elfenbeinarbeiten, S. 42f., Nr. 35, Taf. 19; G. Bühl, Constantinopolis und Roma. Stadtpersonifikationen der Spätantike, Kilchberg—Zürich 1995, S. 151–164, Abb. 79–80; Engemann (wie oben Anm. 6), S. 114f., Taf. 7c–d.

[25] Meischner, Missorium, S. 404.

[26] Vgl. A. Effenberger, in: Bernward von Hildesheim und das Zeitalter der Ottonen, Bd. 2, Mainz 1993, S. 421–423, Kat.-Nr. VI-79; A. Cameron, Consular Diptychs in Their Social Context: New Eastern Evidence, Jour. Rom. Arch. 11 (1998) 385–403, verweist das Halberstädter Diptychon neuerdings nach Konstantinopel.

[27] Deichmann, Kommentar 3, S. 349, hat lediglich eine zeitweilige Anwesenheit des *Officium* des *comes sacrarum largitionum* am Hof von Ravenna erwogen, was aber nicht automatisch heißen muß, daß auch das *scrinium ab argento*, das die toreutischen Arbeiten anzufertigen hatte, dort tätig war.

[28] Meischner, Missorium, S. 417. — Deichmann hat offenbar gemeint, daß die gleichberechtigte Stellung von Valentinian II. und Theodosius I. die abgestufte Wiedergabe nicht erlaubt hätte. Entstand das Missorium erst 393, wie Deichmann offenbar vorschlug, dann entfiele ohnehin jeglicher Bezug auf Valentinian II. († 392).

[29] Meischner, Missorium, S. 418.

[30] Meischner, Missorium, S. 418. — Zu den Ereignissen vgl. Lippold, Theodosius II., Sp. 970–972; Deichmann, Kommentar 3, S. 81f.; Demandt, Spätantike, S. 149f.; W. Lüthkenhaus, Constantius III. Studien zu seiner Tätigkeit und Stellung im Westreich 411–421 (Habelts Dissertationsdrucke, H. 44), Bonn 1998, S. 155–169.

421 war Honorius dazu bereit, nachdem er auch Flavius Constantius widerstrebend in den Rang eines Augustus (8. Februar) und Galla Placidia zur Augusta erhoben hatte. Doch weder die Ernennung Valentinians zum *nobilissimus puer* noch die Erhebung des Flavius Constantius zum Mit-Augustus wurden von Theodosius II. anerkannt. Dieser hatte sich anscheinend Hoffnungen gemacht, daß es bei der Kinderlosigkeit seines Oheims Honorius bleiben werde und er nach dessen Tod wieder das Gesamtreich unter seinem Szepter vereinigen könne, weshalb ihm die Präsentation eines halblegitimen Thronprätendenten für das Westreich ungelegen gekommen sein dürfte[31].

Hier nun setzt Jutta Meischner mit ihren Spekulationen ein: Um die Anerkennung Valentinians als Thronfolger und des Flavius Constantius als Mit-Augustus seitens des oströmischen Kaisers zu erlangen, seien 421 "Wiederholungen [des Missoriums[32]] sowohl an Kaiser Theodosius II. nach Konstantinopel wie als Largitio an die Praefecti aller Provinzen, zusammen mit den *imagines* der neuen Augusti [Constantius, Galla Placidia, Valentinian] versandt worden. Die Szene stellt gewissermaßen den Antrag des ravennatischen Kaiserhauses dar, die dynastische Konstellation Westroms auch von Ostrom sanktionieren zu lassen"[33]. Entsprechend deutet sie den Kaiser zur Rechten der Mittelfigur als Honorius und findet auch für den Beamten, der aus der Hand des mittleren Augustus das Codicill empfängt, eine in ihr Konzept passende Erklärung: "Der untertänig und stark unterproportioniert vor Theodosius II. stehende Beamte ist niemand anders als Constantius III.". Die Szene sei eine propagandistische Vorwegnahme der erst später faktisch erfolgten Anerkennung[34]. Hingegen bliebe die Darstellung eines Beamten, bezöge man das Missorium weiterhin auf Theodosius I., "ohne inhaltliche Evidenz" und wäre nur "ein genrehafter Zusatz"[35].

Diese Behauptungen werden nun in zahlreichen Passagen in geradezu beschwörender Weise wiederholt, ohne dadurch überzeugender zu werden. Einige Zitate mögen dies belegen: "Der oströmische Kaiser ist — unter devoter Beachtung der Vorrangstellung Konstantinopels — als der vorrangige Herrscher hervorgehoben. Zu seinen Seiten wird auf die Regenten der Dynastie verwiesen. Der Bestand der theodosianischen Dynastie ist durch den im Jahr 419 geborenen Valentinian III., rechts mit dem rundlichen Kindergesicht, gesichert (...). Valentinian III. ist von Honorius, dem Herrscher Westroms, links, als dessen Nachfolger bereits anerkannt. Der regierende und der zukünftige Kaiser des Westreiches präsentieren sich als die legitimen Garanten für den Fortbestand des Imperiums"[36]. — "Ich halte es durchaus für erwägenswert, daß

---

[31] Lippold, Theodosius II., Sp. 972.

[32] Hervorhebungen in [ ] durch Verf.

[33] Meischner, Missorium, S. 418f.

[34] Meischner, Missorium, S. 419.

[35] Meischner, Missorium, S. 422. — Vgl. dagegen die ansprechende Erklärung von Kiilrich, Classicism, S. 22 und 24, die in der Gestalt gewissermaßen das Amt des *praefectus praetorio per Orientem* — unabhängig vom konkreten Inhaber — repräsentiert sieht. Man kann noch einen Schritt weiter gehen und sagen: So wie der Kaiser immerfort siegreich ist, so gehört zu seiner Erscheinung auch die Ernennung und Beförderung höchster Beamten als Ausdruck des wohlgeordneten Staatswesens, wie es durch die *concordia Augustorum* garantiert wird; ähnlich schon Delbrueck, Consulardiptychen, S. 237.

[36] Meischner, Missorium, S. 419.

Galla Placidia und Constantius III. die geistigen Urheber dieser Mission von Ravenna nach Konstantinopel waren. Selbstherrlich manipulierten sie die Person des Honorius auf eine untergeordnete Position herab (...). Dem oströmischen Throninhaber gegenüber gingen sie in wohlüberlegter, maßvoller, bis zum Devotismus eskalierender Form vor. Das besagt die Übergröße seiner Person auf der Missorium-Szene"[37]. — "Die auffällige Staffelung der Figurengrößen genügte vielmehr den Anforderungen höfischer Diplomatie. Die überhöhte Gestalt des Theodosius wäre nicht Ausdruck rücksichtslosen Machtanspruchs, sondern schmeichelhafte Demonstration eigener Abhängigkeit seitens der Dedikanten"[38].

Wollte man diese Argumentation wirklich ernst nehmen, müßten die Schlußfolgerungen allerdings lauten: Galla Placidia und Flavius Constantius hatten auf eigene Faust über den Kopf des Senior Augustus Honorius hinweg den *comes sacrarum largitionum* angestiftet, silberne Prunkteller mit dem von ihnen gewünschten Bildprogramm herstellen und verschicken zu lassen; sie hatten, da sie wußten, daß Theodosius II. ihrem Ansinnen seine Zustimmung versagen würde, durch ihren Propagandacoup gewissermaßen vollendete Tatsachen geschaffen.

Ein solches Unterfangen, das einem glatten Erpressungsversuch gleichkäme, wäre aber in den Augen Theodosius' II. und nach der geltenden Rechtsauffassung als ein Akt der Usurpation angesehen worden! Auch war Honorius, obgleich er dem Druck der Halbschwester nachgegeben und den Neffen schließlich doch zum *nobilissimus puer* (nicht jedoch zum Mit-Augustus) erhoben hatte, keineswegs so schwach, als daß er einen derartigen Affront gegen sich und seinen oströmischen Kaiserkollegen stillschweigend hätte durchgehen lassen dürfen. In Sachen Bildanmaßung war Honorius äußerst empfindlich. Als Arcadius nach der Erhebung seiner Gemahlin Eudoxia zur Augusta (400) auch deren Bildnis veröffentlichte, erntete er die herbe Kritik seines Bruders[39]. Schließlich ist daran zu erinnern, daß Theodosius II., als ihm das Bildnis des neuen Augustus Constantius III. zugesandt worden war, die Annahme und damit dessen Anerkennung verweigert hatte[40]. Ein in der behaupteten Absicht an den östlichen Kaiserhof verschicktes Missorium wäre dort vermutlich umgehend im Schmelztiegel gelandet.

Wenn überhaupt, so gab es zwischen dem 8. Februar 421 (Ernennung des Flavius Constantius zum Mit-Augustus) und dem 2. September 421 (Tod Constantius' III.) in West- und Ostrom nur die drei Augusti Honorius (Senior), Theodosius II. und Constantius III. Es ist daher kaum vorstellbar, daß 421 auf Betreiben Galla Placidias ein komplettes Drei-Kaiser-Bildprogramm unter Einschluß Valentinians, aber unter bewußter Hintansetzung Constantius' III., propagiert werden konnte, wenn selbst Honorius nicht bereit war, seinem Neffen mehr als das Nobilitat zuzuerkennen. Tatsächlich hätte Galla Placidia, um die Herrschaftsnachfolge für ihren Sohn zu sichern, alles unterlassen müssen, was einer Brüskierung des oströmischen Hofes gleichgekommen

[37] Meischner, Missorium, S. 420.

[38] Meischner, Missorium, S. 425.

[39] Deichmann, Kommentar 1, S. 122f. (mit Nachweisen).

[40] Lippold, Theodosius II., Sp. 970 (mit Nachweisen).

wäre. Schließlich bestimmte in Konstantinopel nicht Theodosius II. allein die Politik, sondern diese lag ganz wesentlich in den Händen seiner ehrgeizigen Schwester Pulcheria (Augusta seit 4. Juli 414), des *magister officiorum* Helion (414–427) und — seit der Heirat am 7. Juni 421 — auch seiner klugen und ehrgeizigen Gemahlin Aelia Eudocia. Schon aus Staatsräson hätte die oströmische Regierung den von Galla Placidia im Verein mit Flavius Constantius geschaffenen Tatsachen mit Entschiedenheit begegnen müssen.

Galla Placidia wurde, nachdem sie wegen ihres Zerwürfnisses mit Honorius Anfang 423 den ravennatischen Hof verlassen mußte, mit ihren beiden Kindern Valentinian und Justa Grata Honoria in Konstantinopel zwar widerwillig aufgenommen, aber in keinerlei Hinsicht belangt. Die Tatsache, daß sie erst ein Jahr nach dem Tode des Halbbruders (15. August 423), nämlich ab September 424 nach Italien zurückkehren durfte, läßt eine immer noch abwartende Haltung Theodosius' II. erkennen, obgleich seit Dezember 423 im Westen der Senatskaiser Johannes als Usurpator regierte. Erst im Herbst 424 war Theodosius II. bereit, das Nobilitat des Vetters anzuerkennen und die Erhebung zum Caesar (24. Oktober 424 in Thessaloniki) sowie ein Jahr später zum Augustus (24. Oktober 425 in Rom) zu betreiben. Um die dynastischen Verbindungen zu festigen, wurde die erst zweijährigen Tochter Theodosius' II., Licinia Eudocia, mit dem fünfjährigen Valentinian verlobt[41].

Allenthalben fällt auf, daß Jutta Meischner mit zweierlei Maßen mißt und sich in Widersprüche verwickelt, die ihrer Argumentation letztendlich den Boden entziehen: Hielte man an der herkömmlichen Deutung der drei Herrscher auf dem Madrider Missorium als Theodosius I., Valentinian II. und Arcadius fest, so würde dem oströmischen Kaiser "rücksichtslose Überheblichkeit und Nichtachtung gegenüber seinem Senior-Augustus Valentinian II." angeheftet. "Die Präsentation der theodosianischen Familie trüge den Charakter einer Usurpation". Hingegen hätte Valentinian II. "gleichgeordnet wie auf dem zwei Jahre später entstandenen Sockelreliefs des Theodosius-Obelisken" dargestellt werden müssen[42]. Daß dies hier gerade nicht der Fall ist, steht seit langem außer Zweifel, denn in den Vierfigurengruppen der Nordwest- und Nordost-Seite der Oberbasis (Abb. 2) zielt die kaiserliche Rangordnung auf eine deutliche Zurücksetzung des Senior Augustus Valentinian II. zugunsten der Theodosios-Söhne ab[43].

Wenn Theodosius I. auf dem Madrider Missorium in den Mittelpunkt der Darstellung gerückt ist und als größer gebildete Hauptperson erscheint, so nur deshalb,

---

[41] Lippold, Theodosius II., Sp. 972–974.

[42] Meischner, Missorium, S. 424.

[43] Zuletzt Engemann, Deutung, S. 132. — Da die Oberbasis erst nach dem Zerbrechen des Obelisken — zwischen 390 und 392 — geschaffen wurde, vgl. A. Effenberger, Überlegungen zur Aufstellung des Theodosios-Obelisken im Hippodrom von Konstantinopel. Mit einem Beitrag von K.-H. Priese, in: Innovation in der Spätantike, hrsg. von B. Brenk (Spätantike — frühes Christentum — Byzanz, Reihe B: Studien und Perspektiven 1), Wiesbaden 1996, S. 207–282 (anders: P. Speck, Beobachtungen zur Unterbasis des Theodosios-Obelisken im Hippodrom von Konstantinopel, Boreas 20 [1997] 17–22, bes. 20), zu einer Zeit, als Theodosius I. gar nicht in Konstantinopel weilte, wird das Bildprogramm dennoch in Abstimmung mit ihm entworfen worden sein.

Abb. 2. *Oberbasis des Theodosius-Obelisken im Hippodrom von Konstantinopel. Nordwest-Seite. Um 390/392.—Istanbul, Atmeydan (Foto: Deutsches Archäologisches Institut Istanbul; W. Schiele)*

weil die Silberplatte in seinem Herrschaftsgebiet entstanden ist[44]. Insofern folgt die Drei-Kaiser-Komposition einem auf Münzen und Medaillonen der konstantinischen Zeit geläufigen Typus: Auf einem Berliner Silbermedaillon erscheint Constans, zu dessen Quinquennalien 338 die Prägung ausgegeben worden war, als die größer gebildete Mittelfigur zwischen seinen Brüdern Constantinus und Constantius[45]. Schließlich unterscheidet auch das Halberstädter Diptychon des Flavius Constantius zwischen dem älteren und größer gebildeten Senior-Augustus des Westens Honorius (mit der Roma zu seiner Rechten) und dem jüngeren und kleiner dargestellten Ostkaiser Theodosius II. (mit der Constantinopolis zu seiner Linken), ohne daß damit eine Zurücksetzung des östlichen Kaiserkollegen beabsichtigt worden wäre. Gleichwohl zeigen die Kaiserdarstellungen auf der Oberbasis des Theodosius-Obelisken, daß

[44] Hendy, Administration, S. 138.

[45] H. Dressel, Die römischen Medaillone des Münzkabinetts der Staatlichen Museen zu Berlin, bearb. von K. Regling, Dublin—Zürich 1973, S. 353–355, Nr. 220, Taf. 25.

von dem geläufigen Schema des dreifigurigen Repräsentationsbildes in tendenziöser Weise abgewichen werden konnte, wenn politisches Kalkül dies gebot[46].

Im Jahr 388 war, im Unterschied zu 392, dem Jahr der Fertigstellung der Obeliskenbasis, das Verhältnis zwischen Theodosius I. und Valentinian II. durchaus noch freundlich. Als sich Valentinian im Frühjahr 387 durch Magnus Maximus bedroht sah, fand er mit seinem Hofstaat Zuflucht in Thessaloniki. Dorthin kehrte auch Theodosius im Herbst 387 zurück und heiratete bald darauf Valentinians Schwester Galla. Nach dem Tode des Magnus Maximus (Sommer 388) setzte er den Schwager wieder in seinem westlichen Reichsteil ein, beschränkte dessen Gesetzgebungsrechte aber auf die gallische Präfektur[47]. Theodosius hatte also 388 keinen Grund, seinen westlichen Mit-Kaiser Valentinian in irgendeiner Weise herabzusetzen. Daher kann man beim besten Willen nicht nachvollziehen, weshalb die von Theodosius I. veranlaßte Präsentation der kaiserlichen Rangordnung auf dem Madrider Missorium den Charakter einer Usurpation trage, hingegen die Propagierung der dynastischen Ansprüche Galla Placidias (und Constantius' III.) zugunsten Valentinians, die Forderung nach Anerkennung ihrer Augustuswürde und der Erhebung ihres Gemahls zum Mit-Augustus als Ausdruck "maßvoller Einwirkung" auf den östlichen Kaiser zu verstehen seien.

Daß die Dinge hier auf den Kopf gestellt werden, liegt auf der Hand, doch geht Jutta Meischner noch einen Schritt weiter: Die Inschrift bezieht sich bekanntlich auf die Zehnjahresfeier eines Augustus Theodosius, woraus sich das bislang angenommene Datum 388 ergibt. Sie hat nun das Problem zu lösen, wie das postulierte "Bezugsdatum der Darstellung" (421) mit den Decennalien Theodosius' II. in Einklang zu bringen seien[48]. Auch dafür findet sie eine — in ihrer Vereinfachung jedoch kaum zutreffende — Erklärung: "Regierungsjubiläen wurden aber nach Bedarf um Jahre verschoben"[49]. Theodosius II. wurde 408 Alleinherrscher: "Die Dezennalien seiner Alleinherrschaft fielen dann auf das Jahr 418. Die Botschaft des Missoriums nun bezieht sich auf das Jahr 419: Mit der Geburt Valentinians III. war zum zehnten Regierungsjubiläum Theodosius II. der Fortbestand seiner Dynastie gesichert"[50].

Allenfalls die Erhebung des Flavius Constantius zum Mit-Augustus des Westens (421) hätte, dann aber veranlaßt durch Honorius, ein Drei-Kaiser-Programm (Honorius — Theodosios II. — Constantius III.) in der Art des Madrider Missoriums ermöglichen können, doch stehen dem sowohl die historischen Tatsachen als auch das

---

[46] Engemann, Deutung, S. 90.

[47] Vgl. Lippold, Theodosius I., Sp. 875–881.

[48] Meischner, Missorium, S. 425. — Theodosius II. wurde bereits am 10. Januar 402 Augustus (Marcellinus Comes ad ann. 402, S. 67 [Mommsen]); seine Quinquennalia feierte er 406 (Marc. Com., ad ann. 406, ebd., S. 70), seine Decennalia 411 (Marc. Com., ad ann. 411, ebd., S. 70); seine Quindecennalia beging er 415 (Chron. Pasch. ad ann. 415, S. 572 [Bonn]). Nachrichten für Vicennalia sind für 421 hingegen nicht überliefert. Erst 430 sind wieder Tricennalia, bezogen auf seine Ernennung zum Augustus 402, bezeugt (Marc. Com. ad ann. 430, S. 77 [Mommsen]).

[49] Meischner, Missorium, S. 425. — Vgl. hingegen Hendy, Aspects, S. 137f.

[50] Meischner, Missorium, S. 426.

inschriftliche Decennalien-Datum entgegen, das sich nicht mit Theodosius II. verbinden läßt. Leider hat uns der Toreut nicht das Vergnügen bereitet, die Inschrift mit dem Zahlzeichen XX zu beschließen: Dann hätten wir freilich die Möglichkeit, dieses Datum auf die Vicennalien Theodosius' II. zu beziehen.

Für uns drängt sich nach den Ausführungen von Jutta Meischner, wollten wir sie wieder ernst nehmen, eine ganz andere Schlußfolgerung auf: Galla Placidia hatte nicht nur die Dreistigkeit, ihren Neffen Theodosius II., den regierenden Kaiser des Ostens, durch die Publikation des Missoriums vor vollendete Tatsachen zu stellen; sie düpierte ihn zusätzlich durch den inschriftlichen Hinweis, daß seine Decennalien, obzwar schon Jahre zurückliegend, doch recht eigentlich erst durch die Geburt ihres Sohnes Valentinian ihren epochalen Sinn erhalten hätten.

Solange die Methoden der archäologischen Hermeneutik auch für die Kunst der Spätantike gelten, sollten wir an der gut begründeten Datierung des Madrider Missoriums in das Jahr 387 (Herstellung) beziehungsweise 388 (Ausgabe) sowie an der Deutung des Drei-Kaiser-Programms festhalten, bis überzeugende Argumente eine Umdatierung und Umbenennung zwingend notwendig machen[51].

Bibliographie

Deichmann, Kommentar 1
F. W. Deichmann, Ravenna. Hauptstadt des spätantiken Abendlandes. Kommentar, 1. Teil, Wiesbaden 1974.

Deichmann, Kommentar 3
F. W. Deichmann, Ravenna. Hauptstadt des spätantiken Abendlandes. Kommentar, 3. Teil: Geschichte, Topographie, Kunst und Kultur, Stuttgart 1989.

Delbrueck, Consulardiptychen
R. Delbrueck, Die Consulardiptychen und verwandte Denkmäler (Studien zur spätantiken Kunstgeschichte 2), Berlin — Leipzig 1929.

Demandt, Spätantike
A. Demandt, Die Spätantike. Römische Geschichte von Diocletian bis Justinian 284–565 n.Chr. (Handb. der Altertumswiss.), München 1989.

Engemann, Deutung
J. Engemann, Deutung und Bedeutung frühchristlicher Bildwerke, Darmstadt 1997.

Hendy, Aspects
M. F. Hendy, Aspects of Coin Production and Fiscal Administration in the Late Roman and Early Byzantine Period, Num. Chron., 7. ser., 12 (1972) 117–139.

Kiilrich, Classicism
B. Kiilrich, Late Fourth Century Classicism in Plastic Arts. Studies in the So-Called Theodosian Renaissance, Odense 1993.

[51] Korrekturzusatz: Zurückweisung der Spätdatierung jetzt auch durch W. Raeck, Doctissimus Imperator — Ein Aspekt des Herrscherideals in der spätantiken Kunst. Mit einem Anhang zur Datierung des Theodosiusmissoriums, in: Archäologischer Anzeiger 1998, S. 507–520, bes. S. 520–522.

Lippold, Theodosius I.
A. Lippold, Theodosius I., in: RE, Suppl.-Bd. 13 (1973) Sp. 837–961.

Lippold, Theodosius II:
A. Lippold, Theodosius II., in: RE, Suppl.-Bd. 13 (1973) Sp. 961–1044.

Meischner, Missorium
J. Meischner, Das Missorium des Theodosius in Madrid, Jahrb. Deutsch. Archäol. Inst. 111 (1996) 389–432.

Schlunk-Hauschild, Denkmäler
H. Schlunk — T. Hauschild, Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit (Hispania Antiqua), Mainz 1978.

Seeck, Regesten
O. Seeck, Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr. Vorarbeiten zu einer Prosopographie der christlichen Kaiserzeit, Stuttgart 1919 (Nachdr. 1964).

Toynbee-Painter, Plates
J. M. C. Toynbee — K. S. Painter, Silver Picture Plates of Late Antiquity: A.D. 300 to 700, Archaeologia 18 (1986) 15–65.

Volbach, Elfenbeinarbeiten
W. F. Volbach, Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters (Römisch-Germanisches Zentralmuseum zu Mainz. Kataloge vor- und frühgeschichtlicher Altertümer 7), Mainz ^{3}1976.

La pomme de Théodose II et sa réplique arménienne

Michel van Esbroeck

L'historiette de la pomme de Théodose a été l'objet d'une excellente étude de R. Scharf[1], qui en a analysé le contexte historique pour la dynastie de Théodose. Pour saisir à quel genre littéraire cette propagande se rattache, il n'est pas inutile de remarquer que l'épisode s'est propagé en Arménie, non sans variantes majeures. Celles-ci fournissent un point de vue intéressant pour situer le genre littéraire de ce pamphlet. Nous résumons d'abord l'épisode du côté grec, où le personnage central est Eudocie.

Rappelons d'abord les données de cette histoire somme toute dramatique. Théodose II (408–450) avait pour ami d'enfance Paulin, dont il fit son *magister officiorum*. Le jour de l'Épiphanie, le 6 janvier, à l'issue de la grande Liturgie, un marchand offrit à l'empereur une pomme phrygienne d'une dimension et d'une beauté exceptionnelle. Pour cause de maladie, Paulin n'avait pu assister à la cérémonie. L'empereur prit la pomme chez lui, et demanda à ses serviteurs de l'apporter dans les appartements d'Eudocie en hommage à l'impératrice. Celle-ci, au vu d'un si beau présent, l'envoya porter au ministre Paulin, qui était beau et doué. Paulin, ignorant tout de l'origine de la pomme, chercha à plaire à Théodose II, et la lui renvoya. L'empereur irrité cacha la pomme dans une armoire, convoqua Eudocie et lui demanda ce qu'elle avait fait de la pomme. Elle répondit sans sourciller : "Je l'ai mangée". Alors Théodose ouvrit l'armoire et montra la pomme.

Les conséquences de cet épisode romanesque sont tout à fait historiques. Paulin fut exécuté au mois de janvier 440 et Eudocie partit pour Jérusalem qu'elle ne quitta plus à partir de 441. La nature de l'historiette a provoqué de nombreux commentaires. Le symbole de la pomme possède assez d'harmoniques dans la mythologie grecque[2] pour avoir ensuite désigné le fruit dans l'histoire d'Adam et Ève. Elle n'a donc pas à être prise au pied de la lettre. Mais le contexte historique s'impose, et il a été brillamment illustré par R. Scharf. Celui-ci démontre que pour une période extrêmement courte à la fin de 439, un fils d'Eudocie Arcadius II, qui devait avoir neuf ans[3], a été officiellement associé à l'Empire. Il en retrouve les traces dans des mosaïques aujourd'hui détruites où il fut représenté sur le même pied que les empereurs régnants. Le nom d'Arcadius II disparut ensuite complètement de l'histoire.

---

[1] Scharf, Apfel-Affäre.

[2] A. R. Littlewood, The Symbolism of the Apple in Byzantine Literature, Jahrb. Österr. Byz. 23 (1974) 33–39.

[3] Dans l'adresse de la lettre envoyée entre août et novembre 430 aux impératrices Pulchérie et Eudocie, (CPG 5220) Cyrille d'Alexandrie interpelle Eudocie "qui jubile dans la descendance qu'elle a demandée dans ses prières!". Ce point a été noté par K. G. Holum, Theodosian Emperesses, Women and Imperial Dominion in Late Antiquity, Berkeley — Los Angeles — London 1982, p. 178. Nous ne savons pas pourquoi Scharf, Apfel-Affäre, p. 447, écrit : "Das Alter des jungen Kaisers könnte etwas 5 Jahre betragen haben".

Avant d'examiner à quel genre littéraire appartient l'histoire de la pomme, voyons ce qu'il en est du côté arménien. Le pamplet se trouve dans le ms. de Yerevan Matenadaran 6617, un recueil théologique privé rassemblé et écrit en 1618 à Ispahan par Avétiq d'Ispahan[4]. Ce recueil, dont presque toutes les pièces sont anonymes, se laisse cependant dater par d'autres critères. L'histoire de la pomme, qui se lit au folio 190v, fait partie d'une histoire anonyme des quatre premiers conciles, fol. 150v à 202r. Cette histoire violemment anti-chalcédonienne se termine par une liste des conciles arméniens qui s'arrête avec Jean d'Odzun au début du VIIIe siècle. Comme nous savons que Pierre de Siounie (circa 500–557) composa un livre virulent contre Chalcédoine, il est probable que l'histoire des conciles du ms. 6617 remonte à sa composition. Et celle-ci s'inspire certainement de l'histoire perdue de Timothée Élure[5].

Le contenu de l'histoire est très simple. La pomme est offerte à Théodose II sans circonstance liturgique particulière. L'empereur envoie la pomme en hommage à Pulchérie, sa soeur aînée de deux ans, qui après sa propre accession au trône en 408, obtint en 414, alors que lui-même n'était agé que de 13 ans, le titre d'Augusta. Pulchérie, dont la réputation de vierge dévouée aux oeuvres de l'Église n'était plus à faire, envoie la pomme à un obscur sous-officier Marcien. Celui-ci, pour se faire remarquer de l'empereur, la lui envoie en ignorant son origine. Théodose II, voyant la vertu de sa soeur démasquée, lui renvoie la pomme une seconde fois pour lui signifier que désormais il la connaît véritablement. Pulchérie épouvantée à l'idée de perdre sa réputation met du poison dans la coupe de Théodose. Celui-ci boit la coupe et meurt aussitôt. Alors Pulchérie épouse Marcien, qui devenu empereur, convoque le concile de Chalcédoine.

Il est évident que le refacimento arménien est grossièrement adapté à partir du récit accusant Eudocie. Toutefois, après Jean d'Odzun, ce type de propagande effrénée contre Chalcédoine s'est estompé. On en trouve encore une légère trace dans une Histoire des Conciles attribuée à Abraham, et qui date des années 900 à 950 environ[6]. Le narrateur sait bien sûr que Pulchérie était l'amante de Flavien, mais il ajoute encore que Pulchérie empoisonna Théodose II, sans plus rien dire au sujet de la pomme. Ceci n'a rien d'étonnant. L'histoire de la pomme est en effet hors de tout contexte raisonnable si Théodose l'envoie à sa soeur ! Mekhitar Gosh (1140–1213), au moment de raconter le concile de Chalcédoine, ne raconte plus que la passion de Pulchérie pour Flavien[7].

L'existence de cette variante arménienne de l'épisode de la pomme montre néanmoins que ce genre de pamphlet pouvait s'adapter à toutes sortes de circonstances. Il s'agit moins du recours à un roman rédigé auquel plus d'un auteur puiserait à sa manière. On a plutôt à faire à une manière populaire de caractériser l'événement politique. L'historiette de la pomme est un pamphlet politique assez réussi pour courir de bouche en bouche jusqu'aux oreilles de Timothée Élure, qui en bon tacticien en a

---

[4] Nous en avons déjà parlé dans : Movses Xorenac'i et le Girk' Ēakac', Rev. Ét. Armén. 25 (1994–1995) 109–123, spécialement pp. 117 et 121. Une description beaucoup plus détaillée du ms 6617 est parque dans la même revue sous le titre Les métamorphoses du Girk' Ēakac', 26 (1996–1997) 237–245.

[5] Cf. N. Bogharian, Hay Groghner, Jérusalem 1971, pp. 45.

[6] N. Akinean, Abrahami vardapeti patmout'iun žołovoc', Handes Amsoreay 76 (1962) 162.

[7] P. Muradian, Mxit'ar Goši, Vrac'nerin oułłouac dawanakan T'oułt'ě (Gandzasar 6), Érevan 1996, pp. 336–402.

inversé les termes. Eudocie à Jérusalem était sûrement adversaire du Concile, et sans doute l'anti-patriarche Théodose, qui fut interné par Marcien, n'aurait-il pas présidé aux destinées ecclésiastiques de Jérusalem pendant vingt mois sans le concours de l'impératrice exilée.

Le pamphlet contre Eudocie ne se limite pas à l'actualité politique pure des années 439/440, dont R. Scharf a si bien mesuré l'impact. Il est devenu dans la suite une arme dans la plus grande querelle dogmatique qui a contribué à fragmenter l'Église de l'Antiquité tardive. Comme pour d'autres histoires (la réponse de Syméon Stylite à Eudocie vers 454 ou l'attitude de sainte Euphémie dans le cercueil de qui on mit la formule de Chalcédoine), ces pamphlets ont servi de ralliement des deux côtés de la dispute théologique. Il suffisait d'en inverser les termes pour assurer une contre-propagande efficace. Si on prend en considération des écrits comme ceux du pseudo-Denys, ou même les Dormitions de la Vierge, on constatera aisément que même des récits ou des spéculations de cette nature ne sont pas aussi isolés de tout message de politique religieuse ambiante[8]. On le constate encore davantage dans les récits des Inventions de la Croix[9].

Il n'entre pas dans notre intention, en offrant ce court hommage à la sagacité du Prof. P. Speck, d'aligner ici les variantes de l'histoire de la pomme chez les chroniqueurs grecs[10]. Celles-ci sont assez nombreuses pour jeter le doute sur une transmission écrite. Du côté arménien, la réutilisation de l'épisode contribue à accentuer également le caractère oral de ce pamphlet. Timothée pourrait l'avoir entendue sans l'avoir lue, ou peut-être en a-t-il trouvé une variante dans une source de Malalas, dont il n'a pu encore feuilleter lui-même la Chronique. Le récit de Malalas nous paraît le mieux rédigé pour rendre l'histoire vraisemblable. Mais Malalas lui-même fait état de nombreuses sources que nous avons perdues, et dont Timothée pouvait librement s'inspirer. Légende sans doute, comme P. Speck en a isolé plus d'une[11], mais encore plus propagande destinée à créer des solidarités nouvelles au sein de l'empire byzantin.

L'histoire de la propagande dans les conflits politico-religieux de Byzance mérite encore d'être écrite.

Bibliographie

Scharf, Apfel-Affäre

R. Scharf, Die "Apfel-Affäre" oder gab es einen Kaiser Arcadius II. ?, Byz. Zeitschr. 83 (1990) 435–450.

---

[8] Par exemple, M. van Esbroeck, La triple préface syriaque de Phocas, dans: Y. De Andia (ed.), Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident, Paris 1997, pp. 167–186.

[9] M. van Esbroeck, La portée politico-religieuse des visions pour la conversions des peuples, Rev. de l'Inst. Catholique de Paris 53 (1995) 87–104.

[10] Le récit revient chez huit auteurs, dûment énumérés par Scharf, Apfel-Affäre, p. 448, note 80.

[11] Nous pensons ici aux sept chapitres de la légende du pacte avec le démon dans P. Speck, Ich bin's nicht, Kaiser Konstantin ist es gewesen. Die Legenden vom Einfluß des Teufels, des Juden und des Moslem auf den Ikonoklasmus (Ποικίλα Βυζαντινά 10), Bonn 1990, pp. 25–296.

Theodora and Evita

Two Women in Power

Clive Foss

A girl of extremely humble origins and very limited education went on the stage in the capital of a great country when she was very young. She had suffered a public humiliation at an early age which left her with bitter feelings. Although her talents were limited, she became a famous actress who attached herself to a series of men, gaining the reputation of being a prostitute, until she met one who was second only to the head of the state and was the real power behind the throne. He fell in love with her; she became his mistress, then, against all precedent and powerful opposition, he married her. As his wife, she left her former life far behind, becoming totally, even fanatically loyal. On one critical occasion, she saved him when he was almost toppled from power.

When her husband rose to supreme power, this woman effectively became co-ruler of the state, though she never held any public office. She received the highest honors; her pictures adorned public places; towns and provinces were named for her. She dealt directly with foreign rulers, and interfered in every aspect of the government to such an extent that no one, not even the most powerful ministers, could ignore her. High officials routinely came to her for favors. With her network of spies, and judges anxious to gain her favor, she inspired universal fear. Her enormous financial resources enabled her to pursue policies that often seemed opposed to those of her husband, the ruler, but in fact they collaborated closely. Her husband's easy-going and affable manner made him more approachable that most previous rulers, but he was actually a master of intrigue who kept his own counsel and had few close collaborators beside his wife. The couple were united in a common effort to crush potential rivals, increase their control over the state, and concentrate its resources into their own hands.

As a partner in power, she served as intermediary between the ruler and groups outside the power structure. She espoused the cause of the poor, and of women, particularly those whom poverty had driven into prostitution. Yet she was not a feminist in any modern sense, remaining devoted and subordinate to her husband. She patronized extensive works of charity that reached every part of the country. Her love of the humble was balanced by her hatred of the aristocracy, whom she delighted in humiliating. She persecuted the rich and confiscated many fortunes, and introduced new systems of deference to the wife of the head of state. Backed by a powerful faction and relatives she had put in high positions, her power was unassailable.

Vindictive, unforgiving and avaricious — at least toward the rich — she was jealous of her fellow actresses, though some remained her friends. Yet she was kind and generous to the groups she patronized. She was greatly concerned with her striking personal appearance; her beauty made a strong impression. Although a loyal Christian, she flirted with mysticism. After she died of cancer, some of her admirers wanted

her to be recognized as a saint. She was deeply mourned by her husband, whose regime was never so successful afterwards.

This narrative could equally well describe the empress Theodora or Eva Perón. The striking resemblance between them invites investigation and, ideally, explanation. This collocation of ancient and modern may appeal to Paul Speck, whose universal interests make him ready to explore the novel or unconventional. With some trepidation, therefore, I offer this theme to such a renowned scholar and good friend. It is not new with me. In fact, a whole volume has already offered a comprehensive explanation: Eva Perón was identical with Theodora because she was her reincarnation[1]. Convincing as the argument may appear, I doubt that it will suffice for Professor Speck, who will prefer to see the evidence and the conclusions that it may suggest.

The biographies of Theodora and Evita are full of contradictions; the character they present, so vicious and yet so kind, seems impossible to reconcile into a coherent whole. The reader is almost obliged to choose between one Theodora/Evita or another. To make sense of them, it is not necessary to review their careers in full, but only to concentrate on the aspects that reflect the ambiguities of the historical tradition and of the societies that produced them. In this way, it will be possible to focus on a few questions: Does the parallel with the better known Evita help understand Theodora? What can be believed from sources that are often dramatically contradictory? What does the attitude of the sources tell about the role of powerful women in a traditional society?

Both Theodora and Evita were the subject of scurrilous stories about their youth and rise to fame[2]. According to the contemporary and usually reliable Procopius, Theodora grew up in the Hippodrome of Constantinople in the reign of Anastasius[3]. Her father had been the keeper of bears and her elder sister a prostitute. She entered the stage at a time when there was little distinction between actresses and prostitutes and soon excelled in both professions. She had so many lovers that her name was infamous in the capital. She eventually managed to attach herself to the governor of Cyrenaica, but was forced to work her way home as a whore after he threw her out. Procopius gives many more colorful details; other sources are more discreet, but occasionally make cryptic references to her origins in a brothel[4]. Back in the capital, she made the acquaintance of Justinian, commander of the guard and nephew of the emperor Justin. He fell in love with her, made her his mistress and finally married her after the death of the empress who bitterly opposed the match and passage of a special law that allowed a man of high rank to marry an actress, a union that had long been

---

[1] See L. Fischer-Pap, Eva, Theodora: Evita Perón, Empress Theodora Reincarnated, Rockford, IL 1982.

[2] There are too many works on Theodora to list here. The best, and most critical of the sources, is probably Beck, Kaiserin Theodora. C. Diehl, Théodora impératrice de Byzance, Paris 1904, is the classic, and very thorough, account; A. Bridge, Theodora, London 1978, follows Diehl, padding the narrative with a great deal about the times. Cameron, Procopius, pp. 49–83, and B. Rubin, Das Zeitalter Justinians, Berlin 1960, pp. 98–121, add much of interest. All the information that follows can be found in the works cited here and in n. 5 below.

[3] Secret History, chap. ix, gives the most notorious details.

[4] John of Ephesus, Lives, p. 189; 'Fredegarius' II, 62 (MGH, ScrRerMerov 2), Berlin 1888, p. 85.

forbidden. When he succeeded to the throne, Theodora was crowned with him, and always acted as his co-regent.

Eva Duarte also came from an extremely humble background[5]. Born in 1919, the illegitimate daughter of a landowner, she lived with her mother and siblings in poverty in a small country town. When she was seven, she and the other children were refused admission to her father's funeral by his legitimate family, a slight that inspired her with a permanent hatred of the ruling classes, called in Argentina the 'oligarchy'. A dreamy and reserved child, she read movie magazines and hoped somehow to become a star. Her chance came at the age of fifteen, when she left the country for Buenos Aires, the great and sophisticated capital. She supposedly accomplished this by seducing a famous tango singer who had visited her town. In the capital, she had to struggle hard to get small roles modeling or acting. Many believed that she worked her way up horizontally, by hanging around night clubs, seducing men who could help her, moving on to those of greater influence until one of her patrons got her a job in radio. As she became famous, she chose more powerful lovers. When Argentina came under a revolutionary military regime, Eva attached herself to army officers and through them, at a benefit for an earthquake in 1944, she met the strongman of the regime, Col. Juan Perón. She reportedly stole the seat next to him from a famous actress who got up to address the crowd. She rapidly moved in with him, and took part in political discussions at home. Perón's fellow officers so strongly disapproved of her origins and character that she was a factor in the coup that briefly removed him from power in 1945. When he was restored, he married her (marrying a mistress was considered totally scandalous), and, elected president shortly after, made her full partner in his powers.

The similarities of these negative accounts are striking; they portray both women as whores and unhesitatingly attribute their success to a sexuality and shamelessness that allowed them to exploit men to the advantage of their own desire for power.

Both women were also famed for their works of charity. From the beginning of her reign, Theodora built churches, poorhouses and hospitals. After the destructive Nika revolt of 532, she restored charitable works in the capital. She was always concerned with the welfare of women, especially those whom poverty had driven into prostitution. She redeemed many prostitutes from their keepers and set them up in a monastery that she established. She also never hesitated to punish or humiliate husbands who tried to restrict their wives' conduct. At, the same time, she was no feminist in a modern sense, making no effort to change the traditional role of women in society. Theodora was particularly noted for her patronage of the monophysite church, whose adherents dominated the rich provinces of Syria and Egypt. Because of their variant interpretation of the Holy Trinity, they were frequently persecuted by the orthodox. Justinian, himself orthodox, tried compromise but finally resorted to persecution. Despite this, Theodora sheltered monophysite priests, monks and bishops in her palace, supported missionary campaigns and did all she could to put monophysites

[5] The most objective account of her life is Fraser-Navarro, Eva Perón; A. Dujovne Ortiz provides more details in her rather novelistic Eva Perón, London 1997; the classic hostile account is Main, Evita. For a clear summary, see Taylor, Myths, pp. 34–71.

into high ecclesiastical positions[6]. These actions guaranteed her a pious reputation among the monophysites; but her general works of charity made her widely regarded as a benefactor of society. At the same time, cynics regarded her as an opportunist whose ecclesiastical activities were simply part of a duplicitous imperial policy to divide and rule both church and state.

Eva Perón's benefactions guaranteed her a place in the hearts of her followers for generations after her death. Their greatest manifestation was the Eva Perón Foundation which devoted its enormous budget to every kind of charity[7]. It built and supported hospitals, old age homes, poor houses, schools, and recreational centers for children and workers all over the country. It operated a nursing school and a fleet of vehicles that brought fast help where it was needed. It took special care of women, including ones like the young Evita, by maintaining a home for working girls newly arrived in the capital without any friends or family, and another establishment that cared for unmarried mothers and their children. Eva was well aware of the consequences of illegitimacy, poverty and vulnerability. She was also highly solicitous of policies that would benefit women in general. She actively campaigned for legislation that gave women the vote in 1947, and organized the Peronist Women's Party that mobilized their support and spread political experience among a vast number of women. Despite this, like Theodora, she was no feminist. She firmly believed that women should stand by the side of their husbands and sacrifice anything necessary for the man's well being. Although she helped to bring women into politics, she never campaigned to have them rise to high positions in government, business or other untraditional activities. In everything she did, she played a personal and unprecedented role. Although she held no official position, she often stayed in her office late into the night, listening to the pleas of the hundreds of the poor who lined up every day to see her; she responded to them on the spot with money or goods. Her direct involvement ensured that the poor would always be devoted to her. She prided herself as being a bridge between the government and people who had been without power or support, a role she fulfilled much as Theodora served as intermediary between Justinian and her persecuted monophysites. In her case, too, there were highly negative accusations, especially that the vast unaccounted funds of the Foundation supported a network of corruption, with hidden bank accounts in Switzerland for Eva and her cronies.

Though the people they protected and helped saw Theodora and Evita as models of generosity and kindness, others regarded them with fear and hatred. Since both women exercised tremendous power, and used it to humiliate or destroy their enemies, they were widely despised by the respectable classes. Theodora interfered in every aspect of the government. Reinforced by a network of spies and private dungeons where people could be kept at her pleasure, she struck mercilessly at her enemies. These often included members of the aristocracy, whom the empress delighted in

---

[6] John of Ephesus, Lives, passim, best reveals this side of her activity.

[7] For a clear account of the Foundation and its works, see Fraser-Navarro, Eva Perón, pp. 114–133, and, in negative perspective, Main, Evita, pp. 167–203.

humiliating. In fact, everyone who wanted to see her was first kept waiting then had to prostrate himself on the floor and kiss her feet. No one was safe from her, not even the most powerful minister John the Cappadocian, whose fall she organized in 541, nor the great general Belisarius, who was removed from command through her influence in the following year. No official could hope to rise or maintain power without her blessing. She was universally feared. Her power extended to the church: in 535, she managed to get monophysites installed as patriarchs of Constantinople and Alexandria, and in 537, her intrigues led to the appointment of another a Pope. Although the patriarchs were soon deposed and the pope became orthodox, their appointment shows that her influence reached throughout the state. Yet not all her activity was negative: in 532, during the Nika revolt that almost toppled the throne, Theodora's powerful speech stiffened Justinian's resolve to resist[8]. Some of the officials she persecuted were corrupt, overly ambitious or had done their job, while some of the men she promoted turned out to be competent and effective.

Evita likewise exercised power that made her name feared and hated, notably by the aristocracy and upper middle classes. She supposedly started her Foundation as a response to the humiliation she suffered at the hands of the respectable ladies who organized charitable works. Traditionally, they had asked the president's wife to preside over their society; but they could not face the prospect of having Evita. As a result, the old organization was replaced by Eva's Foundation. She had always hated the rich, never ceased denouncing them, and did everything she could to humiliate them. Those who did not support the Foundation often found themselves in devastating trouble with the tax authorities. So did one very rich family that had neglected Eva during her visit to Paris. No one was safe from her vengeance. Her patronage of the poor enabled her to recruit an extremely effective network of spies among domestic servants and drivers who would report any unfavorable words or actions of their employers. Senators who spoke against her lost their immunity and found themselves on the path to exile, as did ministers of the government. Not even Juan Bramuglia, Argentina's leading diplomat and Foreign Minister, nor Domingo Mercante, Perón's closest adviser, were safe from her enmity. Yet her actions were not all negative. Like Theodora, she helped save her husband during his worst crisis: when he was overthrown in October 1945, she is supposed to have roused the workers whose support, manifested in a titanic popular demonstration, brought him back to power[9].

As the introductory narrative suggested, these parallels could be pursued at much greater length, but they already suggest some approaches to the questions posed above. They need be approached, of course, fully aware of the differences between the historical setting. Theodora was empress of Byzantium, a rich but pre-industrial society; Evita was the wife of the elected president of a modern state. Perón, though he became a dictator, ruled a state where the people had a substantial voice, and where

---

[8] But see Cameron, Procopius, p. 69, who casts serious doubt on the authenticity of the speech; cf. n. 9 below.

[9] This story regularly appears, but is actually part of Eva's mythology; in fact, she did nothing to save Perón: see M. Navarro, Evita and the Crisis of 17 October 1945, Journal of Latin American Studies 12 (1980) 127–138. This is another curious parallel between Eva and Theodora: see above, n. 8.

workers as well as capitalists had to be consulted. Justinian was the absolute autocrat of a long established empire, and was responsible to no one. On the other hand, there are important similarities: the regimes of Justinian and Perón can both be considered revolutionary in that they attacked the established power structure and introduced a new ruling class, recruited from elements that had formerly lacked power. Byzantium and Argentina were both traditional societies, with well defined social structures and values that had long been set by a land owning aristocracy, whose influence was still dominant when Justinian and Perón appeared on the scene. There are also, of course, important differences between the sources: The only coherent account of Theodora comes from one hostile source, Procopius, while others, though they help to balance his account and provide a more three-dimensional image, are still extremely limited. For Evita, on the other hand, the available information is overwhelming: biographies adulatory and hostile, innumerable contemporary accounts, newspapers, speeches, photographs, films and all the evidence the ancient historian lacks. Nevertheless, the sources for both of them have a surprising amount in common.

The first question involves the value of the parallels: does the modern and extremely well known example of Eva Perón help understand Theodora, whose image is far dimmer? In a sense, this procedure is the reverse of the original idea of history, that the past should illuminate the present and future, but it offers some promising lines. The career of Evita certainly shows that such things do happen: that women like her or Theodora can rise from the lowest strata of society, work their way up through talent and determination, acquiring influence and powerful friends until they reach the summit. They can attract men of the highest rank, who will marry them despite public opinion. They can wield enormous power, for the benefit of some and detriment of others. Their training as actresses, used to pleasing a large public, may be an important factor in their success. In any case, such careers and activities are not limited to a particular place or time: examples can be found in the modern world as well as the ancient[10]. The contradictions in the image of Theodora, that she could at the same time be the pious champion of charity and the vindictive scourge of many, pose no problem when confronted with the similar image of Evita. The parallel lends credence to the general portrayal of the empress, without diminishing the differences between then: Theodora was a devout follower of her church, but lived a life of luxury, spending long hours in the bath and sleep. Evita was Catholic, but her real devotion was to her poor, for whom she worked fanatically day and night, with hardly any time for rest and at the ultimate expense of her health.

At first sight, the early career of Evita seems to lend support to the lurid stories about Theodora. She, too, is supposed to have risen through the use of her body, and by some accounts actually to have been a prostitute, an activity that some claim started already in her mother's far from respectable home. Utterly shameless, she would use her sexuality as a means to attract and exploit men who could lead her to ever greater

[10] For example, Jiang Qing, the actress who married Mao Tse-tung and almost succeeded in ruling China (see R. Terrill, The White-Boned Demon — a far more serious work than its title might suggest — New York 1984) and Imelda Marcos, the singer who shared control of the Philippines with her husband (R. Bonner, Waltzing with a Dictator, New York 1987, esp. pp. 9–27).

heights. These parallels suggest that Theodora could well have been the whore that Procopius portrays. Yet in both cases, the stories are the products of writers who had little of no direct contact with the subjects. Procopius had not yet come to Constantinople when Theodora was on the stage, so could only have heard rumors which he incorporated into his narrative forty years after the events[11]. In the case of Evita, virtually every statement in one account of her early life is contradicted by another account[12]. In fact, she was obscure and unknown until she had some success. Consequently, accounts of her activities in Buenos Aires as she sought a career on the stage are so intermingled with rumor and malicious slander that it is often impossible to determine the truth even about matters that seem simple: how she left her home, for example, or how she met Perón. Varying versions credit one or another tango singer, or her mother with bringing her to the capital; while the most famous description of her introduction to Perón, which has her usurping the seat next to him at a gala fund-raiser has many alternatives. In other words, no one really knew the details of Eva's early life (which vanished from the records when she attained power). Only the basic structure of names and dates seems reliable, so that these multiple accounts actually inspire no more confidence that Procopius' single narrative. The parallels go beyond the careers, but involve the sources also, raising serious questions about their credibility and the larger problems of recreating history, even of a recent and well documented period.

The attitude of the sources reflect the origins and power of Theodora and Evita. Byzantium certainly had known powerful empresses, especially in the fifth century, but they were of respectable origins and behaved with exemplary piety: the most successful, Pulcheria (414–450), even dedicated herself to perpetual virginity[13]. They dominated the empire largely because the emperors of the time were of exceptionally weak character. They had nothing in common with Theodora, and were generally praised by contemporary writers. Likewise, in Argentina, wives of presidents traditionally devoted their time to ceremony and charity rather than politics, where they never played a role. Only Encarnación, wife of the dictator Rosas (1829–1852) had resembled Evita in possessing a network of spies and aiding her husband to gain control; but she was bloodthirsty, undistinguished by works of charity, and in any case separated from the Peróns by a century of democracy[14]. Theodora and Evita were unprecedented, especially in their violation of the normal behavior of women in a traditional society.

Yet, in reality, their power was more limited than it appears, for the sources, especially the negative ones, have magnified their image to make it appear more terrible. Both Theodora and Eva were the product of their times and societies, where women played a subordinate role and men were in charge. In the first place, neither would have had any power at all if they had not attached themselves to men who became rulers. The potential for actresses to exercise power was severely limited in both soci-

---

[11] Beck, Kaiserin Theodora, p. 93, makes this point.

[12] See the Foreword of Fraser-Navarro, Eva Perón, and Cowles, Bloody Precedent, p. 150, for a specific instance.

[13] For them, see K. Holum, Theodosian Empresses, Berkeley 1982.

[14] This parallel is pursued in the hostile work of Cowles, Bloody Precedent.

eties. Their success depended not only on good marriages, but on finding men who were willing to disregard accepted conventions: Justinian had to have a special law passed to allow him to marry an actress (they were considered as equal to prostitutes) and Perón faced considerable opposition when he married his mistress, who came from an unacceptable class. In both cases, the innovative or revolutionary disposition of their husbands allowed the wives to play a major role. Justinian promoted new men of diverse origins according to their merit, and attacked the ruling aristocracy whose wealth he sacrificed to his grandiose projects of reconquest and construction. Perón embarked on a revolutionary program of social welfare and promotion of the workers' rights. Wives like Theodora and Eva were ideal for furthering such policies.

There is no evidence that either Theodora or Evita pursued any policies that their husbands did not approve. Theodora supported the monophysites who were officially persecuted, but Justinian knew what she was doing and never stopped her. In fact it suited him to find an unofficial way to placate the followers of a religion that was dominant in his richest provinces. Likewise, her attacks on his friends and great officials such as Belisarius or John of Cappadocia allowed him to reduce or remove potential rivals while maintaining the appearance of innocence. Perón, who had no loyalty to friends and was acutely suspicious of competition, acted in a similar way, allowing Eva to make the public moves that could eliminate popular figures. Neither woman, after all, had any independent authority. Neither held a post in government or commanded any troops; their power (as Eva never denied) derived entirely from their husbands. Yet for opponents of the government, they symbolized all that was evil, especially since they were women behaving in an unacceptable manner, and attribution of special powers to them only made the whole regime look much worse.

Exaggeration had another side: it also suited the rulers to advertise the power and importance of their wives in order to broaden the sphere of the regime's activities. By making it clear that Theodora was full sharer in his powers, Justinian implicitly gave full approval to all she did. This enabled him to carry on seemingly opposed policies at the same time and to strike fear into his real or potential enemies. Perón used Eva to strengthen the appeal of the government. As her charitable activities grew in volume and importance, they became a central part of Peronist propaganda. They even led to rewriting history so that Eva was given a role in the revolutionary events of 17 October 1945, though she actually did little or nothing. In that way, the government could produce an image of continuity, glorifying Eva, and identifying itself with her from the beginning.

One of the most striking parallels between these two women is their portrayal as either whores or saints, a dichotomy that at first sight makes analysis difficult[15]. Yet a recent anthropological study of the legends about Evita shows convincingly that both images derive from a common view of women's nature and proper role[16]. In this, women have potentially tremendous power, based on their emotions, instincts and sexuality. Since it is irrational, it needs to be controlled by men. Under control, this power has pro-

[15] In the narrative above, I have blended the different versions, but contemporary sources are uncompromisingly hostile or favorable; for Theodora, compare Procopius and John of Ephesus; for Eva, see the analysis of Taylor, Myths, pp. 72–85.

[16] Taylor, Myths, esp. pp. 86–111.

ductive domestic functions that center on the family, and maternal activities. It can easily expand into works of charity and any activity that involves helping the young, weak or neglected. With its mystic basis, and its association with purity, loyalty and love, it can even produce saintliness. Uncontrolled power, though, leads to violation of all the norms: the unrestrained sexuality of a whore, domination rather than submission, irresponsible and malevolent interference in such unfeminine realms as government. The legends of Eva Perón are exemplary: in the view of her followers, she has applied her powers to good in the charitable activities appropriate to a woman; for her enemies, the same powers have been perverted into wanton behavior and an irrational, destructive desire to dominate. In other words, the sources, hostile or friendly, reflect the same traditional values that necessarily form the background for any attempt to evaluate Evita.

The accounts of Theodora reflect the same phenomenon. Byzantium no more than Argentina had a place for a women like her. The two societies, however far separated in space and time, shared similar views of the role of women. Whores or saints were perfectly acceptable: it was even possible, on rare occasions, to move from one category to the other. But a woman could not be both at the same time, nor could she exercise unrestrained power. Theodora, therefore, could only be explained by recourse to one extreme view or another: a whore who collaborated with her husband to destroy the Empire, or a paragon of virtue who saved her monophysite followers from destruction. Actually, these seemingly contradictory views (whether of Theodora or Evita) both contain elements of the truth that need to be combined and analyzed in the light of contemporary attitudes to women in order to understand these complex and highly successful characters. In other words, the historical parallels can shed light on each other and show that ancient and modern history can have more in common than at first appears.

Bibliography

Beck, Kaiserin Theodora
H.-G. Beck, Kaiserin Theodora und Prokop, Munich 1986.

Cameron, Procopius
Av. Cameron, Procopius and the Sixth Century, London 1985.

Cowles, Bloody Precedent
F. Cowles, Bloody Precedent, New York 1952.

Fraser-Navarro, Eva Perón
N. Fraser — M. Navarro, Eva Perón, New York 1980.

John of Ephesus, Lives
John of Ephesus, Lives of the Eastern Saints, Syriac text ed. and transl. by E. W. Brooks (Patrologia Orientalis 17), Paris 1923, pp. 1–307.

Main, Evita
M. Main, Evita: The Woman with the Whip, London 1952 (rpt. 1977).

Taylor, Myths
J. M. Taylor, Eva Perón: The Myths of a Woman, Chicago 1979.

Three Authors in Search of a Reader

An Approach to the Analysis of Direct Discourse in Procopius, Agathias and Theophylact Simocatta

Joseph D. Frendo

Anyone who wishes to consider from a literary standpoint the last three, fully extant major historians in the chain of classicizing secular historiography, which late antiquity bequeathed to Byzantium, will, sooner or later, be obliged to abandon, at least provisionally, many of the overriding critical objectives and much of the methodology of the modern historian of the ancient world. Not that the historian's perspective and the reader's field of vision are mutually exclusive. The difficulty lies entirely in the historian's manner of reading and not necessarily in anything that he eventually decides to write. The modern critical historian's professional approach to the reading of literature in general, and of historical literature in particular, is of necessity highly selective. So narrow, in practice, is the focus of this approach that it admits of virtually just two ways of reading a historical text: a) as a potential source of information (subject, of course, to critical examination) about the historical period it purports to deal with and/or b) as a historical document emanating from a historical personage (the author), to which document similar critical procedures may be applied in order to elicit information about the cultural and historical context obtaining at the author's time of writing[1]. Moreover, the end-product of such readings is the reader's own historical reconstruction, that is to say, the writing of another and indeed alternative form of history.

Yet, to follow such a procedure, when confronted with a work of literature, is virtually to impose upon it an approach to reading which is in essence incompatible with the reading of literature. But an ancient historical text is also, in varying degrees, a work of literature. It is, in fact, a work of ancient literature and it is in this peculiarity that the true nature of the problem can be said to reside. All those elements which are an essential part of the literary composition of such a work — speeches, letters, ethnographic, historical and geographical excursuses, narrative and anecdotal digressions and so forth — never fail to meet with the summary and contemptuous dismissal of the modern critical historian, incensed as he is at their seeming vacuity and correspondingly indignant at their unwarranted intrusion into his earnest quest for enlightenment of a very different kind. Indeed, R. G. Collingwood in a celebrated passage in *The Idea of History* long ago set the tone and the

[1] Cf. E. Gabba's advice on how to read ancient historical texts in: Sources for Ancient History (Chapter 1: Literature), ed. M. Crawford, Cambridge 1983, pp. 2f.

agenda in such matters for future historians[2]. But Collingwood's strictures were applied to Thucydides and the purely negative side of their nature has in the meantime been offset by the more positive and constructive approaches subsequently developed by a number of scholars[3]. Yet, certain preconceptions die hard, and the three writers now under consideration have not been so fortunate[4].

It would be convenient at this point, if such a thing were possible, to cut the Gordian knot and proceed to a purely literary analysis of a purely literary question. But, before that can be done, an attempt must be made to define some essential differences between the occurrence of a specific phenomenon in history and its recorded representation in literature. To this end, it will be necessary to classify speeches not according to rhetorical principles but according to their generic and particular relationships to the categories of historical thought and literary analysis. In practice, however, a simple listing of possibilities, which is illustrative rather than exhaustive in intent, should suffice.

The written record of a speech may reach us in any of the following forms: 1) The authentic record of the actual words uttered by a historically attested individual on a historically verifiable occasion[5]. 2) The published version of an actual speech delivered by an actual orator on an actual occasion. 3) Somebody else's version, presumably written up from recollection, of a speech delivered on a real occasion by a real person, as for instance, Plato's *Apology of Socrates*. 4) A forgery published under the name of a famous orator[6]. 5) A dramatized account purporting to represent the words of an actual

---

[2] R. G. Collingwood, The Idea of History, Oxford 1961 (first published in 1946), pp. 30f.

[3] See now Hornblower, Narratology, pp. 131–166. His article is not concerned with the analysis of speeches but of narrative elements in Thucydides' text. Consequently it has little direct bearing on the present discussion. However, his attempt to explore through such analysis the inherent range of situational and technical possibilities available to the narrator of history and to the narrator of fiction, and to account for their, often functionally divergent, realizations, is extremely important.

[4] Cf. B. Rubin, Prokopios von Kaisareia, Stuttgart 1954, col. 84, 10–23. Rubin follows Dahn's threefold division of the speeches and letters in Procopius, according to their relationship to historical reality, into 1) those which are situationally appropriate, 2) those which serve as a conduit for the author's own opinions and 3) those which function merely as formal rhetorical compositions. Cameron, Procopius, p. 148, is more negative in her approach here and indeed generally dismissive of all such material. Neglect has not been total, however. K. Adshead's short but useful study, Thucydides and Agathias, in: B. Croke — A. Emmet (eds.), History and Historians in Late Antiquity, Sydney 1983, pp. 82–87, marks a definite advance in our understanding of Agathias. It is a pity that she has so badly misunderstood Agathias' Greek at I, 16, 10; 5, 17, 7; 1, 7, 3 and that she has blurred the details of a very circumstantial combat scene at I, 22, 6. Her other contribution, Procopius' Poliorcetica: Continuities and Discontinuities, in: Reading the Past in Late Antiquity, ed. G. Clark, Sydney 1990, pp. 93–115, is a welcome addition to our understanding of Procopius' relationship both as a writer and as a historian to the work of Thucydides.

[5] Cf. *e.g.* H. Dessau, Inscript. Lat. Selectae, 3 vol., Berlin 1892–1916, no. 212. Short discussion followed by printed text and commentary in The Annals of Tacitus, ed. and comment. by H. Furneaux, 2nd. ed. rev. by H. F. Pelham — C. D. Fisher, Oxford 1907, vol. II, pp. 54–60. Also R. Syme, Tacitus, Oxford 1958, vol. I, pp. 317f. For the practice of inscribing a permanent record of the speeches of emperors cf. Pliny, Paneg. 75, 2.

[6] Cf. W. Speyer, Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum (Handb. der Altertumswiss. I, 2), Munich 1971, pp. 132f., for the often lucrative nature of such activity and p. 133, n.7, for reference to further details and relevant discussion of such *Spuria*.

person on a specific occasion and embedded in the narrative discourse of the literary text of an ancient historian.

Now, types one to four all have in common the fact that their frame of reference belongs entirely in the domain of history, whereas that of type five belongs in a work of historical literature; so that all five types are subsumed under two categories. This dichotomy, which is crucial to our analysis, may be formulated as comprising on the one hand a free-standing complex of meanings explicated within the functional unity of the historian's selective reconstruction of the past and on the other a contextually-bound complex of meanings explicated within the organic unity of a literary composition. The former is constituted by the extant corpus of ancient oratory, the latter by the speeches contained in the extant corpus of ancient historiography.

In view, therefore, of what I have sought to establish, a new approach to the analysis of direct discourse in the works of the ancient historians would appear to be called for. Under direct discourse I shall include letters as well as speeches and also certain other assorted fragments of quoted speech. Both speeches and letters in *Oratio Obliqua* are likewise to be found in abundance in the works of Procopius, Agathias and Theophylact Simocatta, but their tendency to merge imperceptibly into the narrative itself makes it extremely difficult to distinguish clearly between a speech and the narrative of a speech event[7]. The starting point for the approach which I propose is an adaptation of Roman Jakobson's schematic representation of what he considers to be 'the constitutive factors in any speech event', or 'act of verbal communication'[8].

Jakobson's well-known diagram, which expresses spatially the functional relationship of his six named 'constitutive factors', consists of a broken line linking the words *addresser* and *addressee* and between them the four words *Context*, *message*, *contact* and *code* displayed vertically, the first two above, the second two below the broken line. The modification I propose consists simply of expanding the primary and antithetical pair *addresser/addressee* into *actor addresser/actor addressee* and *author addresser/reader addressee*.

However, quite apart from the general applicability of this modification to many of the examples to be discussed, which should soon be demonstrated, certain logical consequences flow from the expansion proposed. In particular, there ought, at least in theory, to be instances in which a) only the case of *actor addresser/actor addressee* arises and b) only that of *author addresser/reader addressee*[9].

---

[7] Cf. the remarks of W. C. West III, The Speeches in Thucydides. A Description and Listing, in: The Speeches in Thucydides, ed. P. A. Stadter, University of North Carolina Press 1973, pp. 4f.

[8] Cf. Linguistics and Poetics in: R. Jakobson, Language in Literature, ed. by K. Pomorska—St. Rudy, Cambridge, Mass., 1987, p. 66.

[9] Further refinements of method are not needed here, but once the range of literature under consideration is extended the possibility of further relevant permutations cannot be excluded. Thus, in Aen 4, 408–411 the poet's direct involvement with one of the main actors of the primary narrative seems to go far beyond the confines of a mere rhetorical device (such a conventional use of apostrophe is, in fact, what serves in line 412 to re-establish the link with the narrative third person broken by Vergil's extraordinary intervention) and the result is an example of *author addresser/actor addressee*. Cf. Hornblower, Narratology, pp. 156f., esp. n. 65, for discussion and examples of the sort of 'pathetic apostrophe' the scope of which Vergil, in the present instance, goes much beyond. Of such a use of pathetic apostrophe, Hornblower says

A good example of the first case, apparently, occurs in book three of Procopius' *Gothic Wars*, in a passage expressed first in indirect and then in direct speech[10]. An Armenian called Arsaces, who has his own reasons for plotting against the life of Justinian, seeks to enlist the co-operation of his kinsman Artabanes, whose personal grievances he plays upon, whilst at the same time reminding him of the plight of their fellow countrymen, for which he holds Justinian responsible. Arsaces concludes by reproaching Artabanes for his complacency in being content to accept an official position by no means commensurate with his past services to the Roman state and with his cowardice and apathy in the face of personal injury and the oppression of his compatriots. Then, Arsaces continues his promptings in a different key, as he moves into direct speech. In this short piece, he contrasts his own sympathy for Artabanes in his current predicament with the latter's callous indifference to the quite monstrous inhumanity which he, Arsaces, has had to endure. After this appeal, Arsaces gives clear instructions to Artabanes on how to go about murdering the Emperor, detailing the time, place and circumstances most propitious for the undertaking[11]. Moreover, there will be no resistance from any of Justinian's relatives, because they too have their grievances and these are so great that they can be expected to join in voluntarily. The message contained in this speech is, in fact, entirely functional, focused on furthering the narrative and designed to secure the participation in the conspiracy of Artabanes and to brief him on how to carry out the assassination. The attempt at persuasion succeeded but the plot was foiled, as we learn later from the subsequent narrative of events[12]. On the other hand, the case of the author addressing himself exclusively to

---

"Historians generally do not have it unless we are to count the vocative of Tacitus' Agricola, 'tu vero felix Agricola'." In M. de Cervantes Saavedra, Don Quijote de la Mancha, Texto y Notas de Martín de Riquer, 10th ed., Barcelona 1975, pp. 782f., cf. English Transl. by J. M. Cohen, Harmondsworth 1979, pp. 686f., we find materializing within the imaginative terms of Cervantes' amazing composite fiction, an example of *reader addresser/actor addressee*. Then, when Sancho replies, the situation is reversed, giving us *actor addresser/reader addressee*. Finally, in Dante's Inferno III 1–9 is the inscription on the Gate of Hell addressed to the souls of the damned as they enter there? In which case it must be read as a sort of road sign. Or, to Dante himself in the course of his remarkable guided tour? Or, perhaps to the reader? In either case it would have to be read as both a sign and a warning.

[10] Procopii Caesariensis Opera Omnia, recogn. J. Haury, vol. II: De Bellis Libri V-VIII, rev. by G. Wirth, Leipzig 1963, pp. 434, 8–435, 15 (hereafter Procop. followed by volume, page and line numbers of Haury's edition).

[11] Procop. II, 435, 3–8. The reference to Justinian's "sitting up into the small hours discussing theology in the company of some feeble old clerics" is not simply a reader-directed criticism of the Emperor's absorption in theology, as Cameron, Procopius, p. 212, n. 34, suggests, but also a statement of his vulnerability and valuable information for any would-be assassin. Yet the reader-directed criticism is there, but only for those who have ears to hear it. In other words, a coded message from *author addresser* to *reader addressee* is skilfully camouflaged here by the functional economy and striking actuality of the *actor addressor/actor addressee* relationship. Cf. n. 15 (with relevant discussion in the text) for an analogous authorial strategy.

[12] Procop. II, 435, 16–18 and 440, 4–441, 20. Procop. I, 173, 11–174, 10 is another perfect example of *actor addresser/actor addressee*, where we are told in the immediately following narrative (p. 174, 10–13) that the words of the Roman general to the leading citizens of Hierapolis were merely a specious pretence.

the reader in direct discourse would mean a complete disregard of the narrative context and involve two actors in conveying and receiving a totally meaningless and non-functional message. Such exclusive encounters occur, in fact, in the historian's self-identifying preface, where this exists, in autobiographical reminiscences and in first person statements of opinion. But, setting aside these more extreme cases, let us return to the commoner and more complicated model in which the participants of the narrative communicate with one another in a form that binds them still further to it and in the presence of a narrator with one eye, so to speak, on the reader. Here, however, it is important to note, if only in passing, the sheer bulk of the material available: one hundred speeches and forty-four letters from Procopius' *Wars,* fifteen speeches and three letters from *The Histories* of Agathias and eighteen speeches plus seven letters from those of Theophylact Simocatta, making a grand total of one hundred and thirty-three speeches and fifty-four letters.

In selecting, then, from the mass of available examples an attempt will be made to illustrate the range of imaginative possibilities that have been applied by these three writers to even seemingly stereotype situations, the extent to which conventional expectations are subverted and the way in which these and other devices often serve to explicate certain major themes and leading ideas which link all three historians in a line of continuous development over the difficult and troubled years that run from Justinian's short-lived reconquest to the still more ephemeral victories of Heraclius.

First, therefore, some isolated but striking deviations from the relative uniformity of register and stylistic level traditionally observed by classicizing historians whenever they attempt to depict the actual words of a speaker in the act of speech. Our earliest example of this kind occurs just over half way through the last book of the *Gothic Wars*, where Procopius relating some of the intricacies and perhaps inherent dangers in the Emperor's policy of subsidizing troublesome barbarians, tells of an embassy sent to Justinian by the Utigur king Sandichl to protest at the favour unjustly shown to the neighbouring and thoroughly undeserving tribe of the Kotrigurs, whose aggression had been rewarded by their being granted permission to settle in Thrace. Procopius informs us, with a certain paradoxical relish, that Sandichl sent envoys with a letter that was no letter, since the Huns are completely illiterate. What the envoys did was to memorize the king's instructions. The long and somewhat rambling letter that follows appears to have been contrived by Procopius in such a way as to create an impression of childish incoherence. The effect is so striking that much of it can be conveyed by even a specimen translation:

> When the envoys came into the presence of Justinian, they claimed that through their persons king Sandichl was speaking as though in a letter the following words: "I know a proverb, having heard it since I was a child and, if I have not forgotten it at all, it goes like this: <that wild animal, the wolf, might perhaps be able to change his coat but he does not change his inclinations because nature won't let him>. These things", says Sandichl, quoting a proverb, "I have heard from my elders, who in a sidelong saying pointed sideways to the affairs of humans. And I also know a thing or two from experience, such as a barbarian peasant might be expected to pick up. Shepherds know what they are doing when they take pups away from their

> mothers to rear them at home. For, your dog is a grateful animal to those who feed him and he has a very good memory when it comes to doing or receiving a favour. And, so, the shepherds do all this so that, when one day the wolves are on the prowl, the dogs will beat off their attacks and prove to be the helpers and preservers of the sheep. And these things, I reckon, happen in every land, for no one has ever seen either dogs waylaying a flock or wolves defending one. Instead, nature has, in a manner of speaking, decreed this as a sort of law for dogs and for sheep and for wolves. And I reckon that even in your kingdom, where there is the greatest abundance of everything, perhaps even of things beyond our contrivance, there can be no exception to this rule"[13].

Incidentally, it is worth noting that Agathias, a purist in these matters, who in his own practice regularly eschews any concessions to characterization by style should reveal in an anecdote a remarkably similar conception of the nature of barbarian speech. Wilgang the leader of the Herul contingent, he tells us "kept repeating a sort of proverb which, despite its barbarian simplicity, was both forceful and appropriate. He said that *you must first scare away the bees and then take your time over collecting the honey*"[14]. Such a convergence suggests at least the possibility that behind the literary portrayal of barbarian speech by these two writers lies not something alien and outlandish but merely the illiterate and semi-literate peasant speech of their own day and age, which if it were the case would cast an interesting, though not altogether unexpected, sidelight on the then prevailing social attitudes. It seems reasonable, however, to ask, before passing on to the next example, why Procopius should have gone to such lengths to produce so unconventional an effect. If, as was long ago suggested by Bury[15], Procopius was simply using his barbarian as a mouthpiece for criticizing Justinian's actions in the sensitive area of security, then simple prudence may well have dictated the choice of a speaker stylistically poles apart from the usual tones of Procopius' authorial voice.

The next example is taken from Theophylact Simocatta and occurs in the context of a historical retroversion in the narrative from the year 589 to 573[16]. Justin II, having suffered an irreversible mental breakdown as a result of the news of the fall of Dara, the culmination in a series of military disasters brought about by his own reckless and unprovoked confrontation with Iran, manages in an interval of lucidity to adopt Tiberius Constantine and to have him formally proclaimed Caesar. On this solemn occasion Justin II addressed to Tiberius in the presence of the leading dignitaries of Church and State a very short and completely shapeless speech, which Theophylact

---

[13] Procop. II, 586, 7–588, 4. Incidentally, cf. Cameron, Procopius, p. 150 and n. 111, where she remarks that "Occasionally the speeches of barbarians do carry a tone of authenticity", and singles out the present example in support of this assertion.

[14] Agathiae Myrinaei Historiarum Libri Quinque, rec. R. Keydell (CFHB), Berlin 1967, p. 90, 21–24 (hereafter Agath. followed by page and line numbers of Keydell's edition).

[15] J. B. Bury, History of the Later Roman Empire from the death of Theodosius I to the death of Justinian, London 1923, vol. 2, p. 303, n. 2.

[16] Cf. Theophylacti Simocattae Historiae, ed. C. de Boor, Leipzig 1887, pp. 127, 26–128, 7 (hereafter Theoph. Sim. followed by page and line numbers of de Boor's edition).

records, claiming — convincingly, it would seem — that it is the plain unvarnished text of the unfortunate Emperor's actual words[17]. It is hard to imagine at this remove in time just how shocking and painful this pathetic apology for a speech must have appeared to the fastidious ears and rhetorically trained intellects of both Justin's hearers and Theophylact's readers. Theophylact will hardly have inserted it lightly into his *Histories*, but rather for its powerful dramatic effect and for its peculiar relevance to a whole complex of problems that concerned him closely, such as military unrest[18], imperial sovereignty under threat from usurpers and legitimation[19] not to mention the question of sin, punishment, atonement and salvation[20]. Bearing these points in mind, it should now be possible to render and to read Justin's actual words as they occur in Theophylact's text and perhaps to gauge something of their original impact on the interpretive community[21] for whose benefit they were recorded:

> behold, it is God who magnifies you. God gives you this robe, not I. Honour it that you may also be honoured by Him. Honour your mother, who was once your mistress; you know that you were first her slave, but are now her son. Take no pleasure in bloodshed, have no part in murder, do not requite evil with evil, do not be like me in incurring hatred. For I have been called to account as a human being (for I showed myself to be fallible) and I have received payment in accordance with my sins. But I shall plead my cause against those who have done this to me before the tribunal of Christ. Do not allow this robe to intoxicate you, as it did me. Have the same regard for all men as you have for yourself. Acknowledge what you were and what you now are. Do not be proud, and you do not sin. You know what I was, what I became and what I am. All these people here are your children and your slaves. You know that I have given preference to you over my nearest and dearest. You see all these people here, you see all those who make up the state. Pay attention to your soldiers. Do not admit informers. Do not let it be said to you that that

---

[17] Cf. Av. Cameron, An Emperor's Abdication, ByzSlav. 37 (1976) 161–167, and her remark (p.166) "even if the author did not specifically claim the exact words [of] the emperor we should suspect that he was, for the abrupt style of the speech is utterly removed from Theophylact's flowery verbosity".

[18] About twenty pages earlier and fifteen years later the very serious Monocarton mutiny was described; cf. Theoph. Sim. 111–115. There the Roman general Priscus had to flee for his life. He had even resorted to the use of a miraculous icon in an attempt to pacify his troops. They retorted by stoning the icon! Two separate attempts to use the good offices of a bishop proved equally unsuccessful. Cf. W. E. Kaegi Jr., Byzantine Military Unrest 471–843, Amsterdam 1981, pp. 64–119, for an illuminating discussion of a vitally important area of reality reflected in as well as deduced from the Histories.

[19] The necessity of passing on the Imperial throne to a worthy successor is given great emphasis in Theop. Sim. 40, 13–20 and the horrors of violent usurpation are foreshadowed in the story of a prophetic dream Tiberius Constantine is supposed to have had shortly before his last illness (Theoph. Sim. 43, 3–14). Of course, similar concerns were shared and indeed translated into official policy and propaganda by Theophylact's imperial patron, for which cf. D. Olster, The Dynastic Iconography of Heraclius' Early Coinage, Jahrb. Österr. Byz. 31/2 (1982) 399–408.

[20] For a useful discussion of an important aspect of this question, cf. L. M. Whitby, 'Theophanes' Chronicle Source for the Reigns of Justin II, Tiberius and Maurice (A.D. 565–602), Byzantion 53 (1983) 318f., 336f.

[21] For this term cf. St. Fish, Interpreting the Variorum, in: Modern Criticism and Theory. A Reader, ed. D. Lodge, London 1988, pp. 325–329.

> was what your predecessor was like; I tell you this from what I have suffered. Let the wealthy enjoy their wealth; bestow your bounty on the needy[22].

Our next example presents us with a kind of speech hitherto undreamed of in the framework of classicizing historiography. It is, in fact, Theophylact Simocatta's version of a homily delivered by Dometianus, bishop of Melitene from the pulpit of the church of Martyropolis in honour of the martyrs and to celebrate the recovery and rededication of the city, which was returned to Byzantine sovereignty by Chosroes II at a time when he was seeking with Byzantine help to recover his throne from the usurper Vahram Chobin, possibly in the autumn of 590. The whole composition is replete with biblical phraseology, allusion and imagery and is in style a perfect literary representation of what a contemporary homily is like[23]. More importantly, though, it is clear that Theophylact is writing for a contemporary audience or readership, not only from the gleeful and exultant way in which Theophylact's Dometianus is portrayed as celebrating in stridently anti-Persian language, old victories of the reign of Maurice, but also from striking verbal and conceptual resemblances to both the *Heraclias* of George of Pisidia and to a letter, preserved in the Paschal Chronicle[24], which the Emperor Heraclius sent from the war front to be read out on Whitsunday 628 from the pulpit of St. Sophia in order to announce the final overthrow and death of Chosroes. Theophylact, then, has contrived to have Dometianus recite his homily from the pulpit of the church in Martyropolis whilst at the same time echoing, tellingly if anachronistically, the phraseology of Heraclius' letter and of George of Pisidia's poem; and the language most suited to such an exercise was the language of ecclesiastical oratory. Thus a bishop is made to express himself in the right language, which is also the wrong language, in order to serve the needs not of realistic presentation, nor of historical accuracy but of contemporary propaganda.

A verbatim quotation from Hebrews 6, 4–8 which occurs about three quarters of the way through the first book of Theophylact's *Histories*, completes the list[25]. Now, it is, I think, important to note that in the eight books and approximately twelve hundred pages of Teubner Text that make up the Wars there is not a single such verbatim quotation and only a very small number of oblique and glancing references to Scripture[26]; and the *Histories* of Agathias contain just one biblical allusion, an echo of Matthew 16, 26 which is adapted to the context of a speech[27]. But perhaps even more important than the mere presence in Theophylact's *Histories* of such an extensive verbatim quotation from the New Testament are the subject matter of the quotation, the use to which it is put and the extraordinary narrative context that surrounds it.

---

[22] Theoph. Sim. 132, 26–133, 17.

[23] Theoph. Sim. 183, 26–187, 20.

[24] Cf. J. D. Frendo, History and Panegyric in the Age of Heraclius: The Literary Background to the Composition of the Histories of Theophylact Simocatta, Dumb. Oaks Pap. 42 (1988) 143–156, here 152f.

[25] Theoph. Sim. 61, 22–62, 4.

[26] Cf. Cameron, Procopius, p. 115 and n. 16.

[27] Agathias 99, 32–34. Cf. Av. Cameron, Agathias, Oxford 1970, p. 92 and n. 4.

After a fairly detailed description of a royal wedding[28] — that of Maurice and Constantina, daughter of the recently deceased Tiberius Constantine — Theophylact remarks that it is the historian's task to expose to public view all notable events, whenever they occur. Whereupon he exhorts himself, rhetorically, to turn from joyous occasions to unhappy circumstances. There then follows a very short account of a disastrous fire which swept through much of Constantinople in April 593[29].

After this comes the sensational announcement that "a certain Paulinus, a man of some distinction in the capital and of very considerable culture, was discovered to have thrust down his soul over the brink of the abyss of sorcery". At which point Theophylact adds, in his own narrative persona, that the manner of Paulinus' conviction belongs to the special category of amazing stories and that, since this was a particularly remarkable tale, he will proceed to tell it[30]. And so indeed it is. The sorcerer had a silver dish in which he used to collect streams of blood, whenever he conversed with the powers of darkness, and which he subsequently sold to merchants who dealt in silver[31], who in turn put it up for sale on display in their shop. Along comes the bishop of Heracleia on a visit to the capital, sees the dish, likes it, buys it and reserves it for a very special purpose. It is, in fact, destined to replace, but only for a very short time, the plain bronze dish which had hitherto contained the relic of the martyr Glyceria. However, a change of container results in the abrupt cessation of the miraculous flow of fragrant oils from the relic. When this suspension of miraculous activities continues over a period of several days and becomes generally known throughout the city, the bishop is perplexed and grief-stricken. Unable to bear his shame and the church's loss, he finds life intolerable. Accordingly, a regular panoply of prayer and intercession is pressed into service[32], in the hope of turning to mercy the wrath of heaven. Heaven is successfully stormed and "the abominations involving the dish" presumably its earlier use in lekanomanteia, are revealed in a dream to the bishop, who immediately restores the bronze dish to its former status. The result is an immediate return of the martyr's favour and a resumption, amid general rejoicing, of the relic's miraculous powers. After which, the bishop sets out for the capital, learns from the merchants the identity of the man who had sold them the dish, and reports everything to the patriarch, John the Faster. The latter rushes in righteous indignation to the palace and gives the Emperor an account of what he had been told. "Maurice", Theophylact informs us, "viewed rather sluggishly the

---

[28] Theoph. Sim. 57, 4–59, 5. The wedding took place late in 582.

[29] Theoph. Sim. 59, 6–16.

[30] Theoph. Sim. 59, 20–22.

[31] Theoph. Sim. 59, 24–25: Ταύτην τὴν λεκανίδα διαπωλεῖ ἄργυρον ἐμπορευομένοις ἀνδράσιν has been independently misunderstood a) by Peter Schreiner, in: Theophylaktos Simokates Geschichte, übers. und erläut. von P. Schreiner, Stuttgart 1985, p. 56, as 'Diese silberne Schüssel verkaufte er nun an Händler', and b) by M. and M. Whitby, The History of Theophylact Simocatta. An English transl. with Introd. and Notes, Oxford 1986, p. 35, as 'This silver basin he sold to some merchants'. Doubtless, the result of a common, though coincidental, blind spot, because Theophylact's Greek here is (for once) really quite straightforward. ἄργυρον ἐμπορευόμενοι ἄνδρες are 'men who deal in silver'.

[32] For prayers regarded as a sort of spiritual arsenal which can have a decisive effect on the issue of material conflicts cf. George of Pisidia, Bellum Avaricum 141–144 and 237–245. But in Theophylact the idea of pleading one's cause has become confused with the idea of fighting one's cause, a shift perhaps symptomatic of the sense of universal confrontation so typical of the Age of Heraclius.

execution of those who had lost their faith since he thought that it was by repentance rather than by punishment that one should heal those who had gone astray". The patriarch, however, will have none of this, and, wading in with a long verbatim quotation of a celebrated passage from the Letter to the Hebrews on the impossibility of a second repentance, demands the supreme penalty. The Emperor gives in, and on the following day a court is set up, the sorcerers (who at this point in the narrative suddenly become plural) are cross-examined, found guilty and summarily executed. Paulinus is hanged[33], after first having had to witness the beheading of his son, also accused of magical practices[34].

What has happened here, in terms of the very simple analytical model proposed earlier, is that at a critical point in the narrative just outlined an *actor addresser*, John the Faster, communicates to an *actor addressee*, the Emperor Maurice, a *message* originally sent by an *author addresser*, the writer of the Letter to the Hebrews, to a *reader addressee* acting as a speaking medium for the original congregation, whoever *they* were. Theophylact's record of the quotation has to be accurate, since it is taken from Scripture. However, it is clear that the original message, however faithfully preserved, assumes a completely different meaning in the mouth of John the Faster, where it has become an instrument for exerting pressure on a Christian Emperor to execute certain persons supposed on the evidence of a dream to have been guilty of specific pagan practices. But what of Theophylact himself? Does he convey any message to his readers? If we look up John the Faster in de Boor's *Index Nominum et Rerum*, which is, of course, supplied by the editor as a concise repertory of unmediated information, facts and opinions deriving directly from Theophylact Simocatta, we read, among other things, "vir piissimus et victus frugalitate conspicuus" accompanied by the relevant reference to a passage in book VII and followed by the words, "Sed idem saevus et crudelissimus", with reference to the passage just discussed[35]. The problem is: who is speaking here, Theophylact or de Boor? By the enlightened standards of the late nineteenth century one could hardly fail to regard Theophylact's John the Faster as anything other than "savage and most cruel", but, is that what Theophylact thinks? He tells us how the Emperor felt he tells us how the patriarch felt, but despite his first person interventions he keeps his own feelings to himself, at least at first sight, and there is certainly no hint of disapproval towards the actions of John the Faster. Indeed, as the overall design of the work takes shape, it becomes apparent that if there is any criticism implied it is not at the expense of the patriarch but of the Emperor. The ambiguity here, however, which is real, arises, I think, as a result of Theophylact's stated decision to combine the reflective duties of a narrative historian with the chronicler's tabloid form of presentation[36]. It is also, perhaps, part of something larger, namely his stance of self-effacement *vis à vis* the reader

---

[33] For a detailed discussion of the form of execution cf. P. Speck, Eine Quelle zum Tod an der Furca, Jahrb. Österr. Byz. 42 (1992) 83–85.

[34] Theoph. Sim. 59, 24–62, 14.

[35] Ibid. p. 330 s.v. Ἰωάννης 2.

[36] Cf. N. H. Baynes, The Byzantine Empire, London, 1925, pp. 35f., a brilliantly imaginative tour de force, in which the author has 'translated' news items from the Chronicle of Malalas into the typical headlines of an English Sunday paper. For the inherent ambiguity of impersonal narration cf. W. C. Booth, The Rhetoric of Fiction, 2nd ed., Harmondsworth 1983, pp. 311–396.

and his tendency to hide his own personality behind his work in accordance with his marked preference for dramatic modes of presentation. Thus, for instance, after a short, perfunctory, wholely traditional, and in no way revealing first person statement of his inability to do justice to his subject, he plunges headlong into a dramatic account of the last day in the life of Tiberius Constantine. Next, I should like to discuss, because I believe it has not been done before and because it might prove instructive, three different modes of theatricality adopted by these three authors in their use of direct speech — rhetorical and assertive in Procopius, pictorial and familiar in Agathias, and dramatic and impersonal in Theophylact Simocatta[37]. By theatricality I mean the externalizing of a situation in such a way as to transform it into an object of contemplation, a spectacle.

About two thirds of the way through the second book on the *Gothic Wars* Procopius offers us an interesting example. After a gripping narrative account of the desperate but unavailing efforts of the garrison commander, Mundilas, to induce the Roman generals Martin and Uliaris to come (as they had been instructed to do by Belisarius)[38] to the relief of the beleaguered city[39]. Procopius moves on to describe the extremes of hunger and privation to which both soldiers and inhabitants had been reduced during the last part of the Siege of Milan in 539[40]. At this crucial point envoys from the Goths arrive with an offer of terms which would spare the lives of the garrison but not of the citizens. Then, when Mundilas' attempt to have the civilian population included in the terms of surrender fails, Procopius puts into the mouth of the garrison commander a speech, slightly over a page in length, filled with rousing and noble sentiments, forcefully presented and aimed at urging his men to do or die rather than acquiesce in so terrible a massacre. Once the speech is ended, however, just when the reader, better placed to respond to Mundilas' rhetoric, is beginning to wonder whether to expect some tale of heroic martyrdom or to hope for some near miraculous intervention, Procopius, with a fine sense of timing, tells us: "That was what Mundilas said, but not one of the soldiers was ready to face the danger. Instead, they surrendered themselves and the city in accordance with the terms laid down by the enemy".

Somewhat over three quarters of the way through his *Histories*, Agathias stage-manages a pictorially vivid little scene, whilst letting the reader in on the secret right from the very start[41].

> On the following day Martin, wishing to raise the morale of his troops and to strike dismay into the hearts of the enemy, assembled the entire Roman army with

---

[37] Cf. the interesting remark of E. Auerbach in Mimesis, English Transl., Princeton 1968, p. 63, where, in connection with Ammianus Marcellinus, Auerbach refers to 'the invasion of a glaringly pictorial realism which progressively undermines the classical separation of styles'. But the differences between the literary development of Latin and that of Greek during the first few centuries of the Christian Era are so numerous, so subtle and often so extraordinarily elusive that even the most simplistic and schematic of discussions would take us far beyond the confines of the present paper.

[38] Procop. II, 240, 25–241, 2.

[39] Ibid. 241, 2–244, 15.

[40] Ibid. 244, 16–23.

[41] Agathias 114, 1–115, 8.

> the apparent object of discussing the immediate situation. Suddenly, there stepped into their midst a man covered in dust, who to judge from his appearance must have travelled a great distance, though in actual fact, the whole incident had been rehearsed by Martin. His face was unfamiliar and he announced that he had just arrived from Constantinople with a letter from the Emperor. Seemingly overjoyed Martin took the letter, opened it and proceeded to read it not making any secret of what he was doing or reading silently to himself but in a loud, clear voice so that everbody could hear him. What the document really contained was possibly something quite different, but the actual words he read out were as follows[42].

The gist of the fictitious letter was, in fact, that the Emperor had sent a large relief force though he, personally, was convinced that the existing force was already more than a match for the enemy. Having read out the letter, Martin turned to the messenger and inquired as to the whereabouts of this force. When the latter indicated that it was already close at hand, the general feigning indignation, urged that the relief force be sent back forthwith on the grounds that it would have a share in the spoils of victory without having shared in the hardship and hazards of campaigning. He then turned to his men and asked them whether they thought as he did. And they, of course, roared their approval. Incidentally, the device used in an old Hollywood movie produced in 1950 and directed by Jacques Tourneur[43] bears a remarkable resemblance, *mutatis mutandis*, to the device employed here by Agathias. In the movie, what we later learn to have been in reality a blank sheet of paper is read out at the psychological moment by the protagonist and hero of the film, as though it represented the last will and testament of the intended victim of a lynch mob and has the happy, if improbable, effect of causing the mob to desist.

Then there is the deathbed oration of the Emperor Tiberius Constantine in Theophylact's *Histories*[44], which, with its sombre atmosphere of pathos and solemn admonition, occurs barely a page after that same work's abrupt and startling narrative opening. No invitations here to the reader to join in any sort of complicity with the virtually invisible narrator. Rather is the reader left without bodily space or orientation somewhere on the edge of a dramatic spectacle the scene of whose enactment is, for the most part, ringed by a weeping throng of spectators[45] who move, categorized and anonymous, within the pages of Theophylact's text.

But let us return to the model originally proposed and examine its applicability to the three modes of theatricality just outlined. In the Procopius speech, what looks like a straightforward case of *actor addresser/actor addressee(s)* is a thinly disguised *author addresser/reader addressee* situation. It is the reader's sympathies that Pro-

---

[42] Ibid. 114, 1–12.

[43] Stars in My Crown.

[44] Theoph. Sim. 39, 17–42, 11.

[45] Ibid. 12–16. Theophylact actually uses the word 'spectators' in this short piece of narrative description, i.e. in line 13: πολὺ τοῖς θεαταῖς τὸ δάκρυον ἐπεκύμαινεν. Cf. the opening words of the deposed and imprisoned Hurmazd's speech: ἄνδρες θεαταί; Theoph. Sim. 155, 8.

copius in the person of Mundilas has enlisted through the powerful if primitive device of provoking an immediate response to a simulated reality.

In Agathias, one encounters a similar set of double references, but here the reader is explicitly made the author's accomplice through the device of dramatic irony as he looks in on a fictionally reconstructed exchange between *actor addresser* and *actor addressee*(s). Theophylact Simocatta, on the other hand, presents us with a spectacle from which he withdraws, leaving the reader to his own devices, as the dying emperor addresses his audience. The present paper, then, sets out to elucidate a particular aspect of the narratological dimension of ancient historiography for which neither the analytical procedures of the modern critical historian nor the descriptive equipment of traditional rhetoric have proved adequate. Why such an approach should generate an apparent superabundance of analytical possibilities where none had been thought to exist is a question, however, the answer to which would require a much fuller treatment than has been possible here of the relationship between ancient historiography and the rhetoric of fiction.

Bibliography

Cameron, Procopius
Av. Cameron, Procopius and the Sixth Century, London 1985.

Hornblower, Narratology
S. Hornblower (ed.), Narratology and Narrative Techniques in Thucydides in Greek Historiography, Oxford 1994.

Philippikos and the Greens

Judith Herrin

Ever since the publication of Alan Cameron's book on the circus factions it has been agreed that the Blues and Greens played a much less political role after the tumultuous reigns of Maurice and Phokas[1]. Herakleios (610–641) diverted their energies into the far more manageable and benign roles of court entertainment: music and dancing, which had already been expanded in the sixth century. Together with the choirs of the major city churches, they were invited to bring their organs into the palace to provide musical entertainment[2]. Members of the factions were instructed to perform dances at important banquets, presumably wearing their official livery and holding their now ceremonial weapons. In this way their official tasks were expanded. Even in the period of most rapid turnover of rulers (695–717), Cameron asserts that the factions only participated in the acclamation of emperors and coronation ceremonial after all the fighting was over. While soldiers attached to particular *themata*, regional forces, plotted their *coups d'état*, raised their candidates on shields and then marched on the capital to impose a new ruler, the role of the factions remained the traditional one of acclaiming him with the appropriate slogans[3].

Nonetheless, this development did not curtail the significance of the factions as a force in the cities of Late Antiquity; indeed, their importance in providing a group identity for their members and supporters may have become more pronounced in the turbulent period of the late seventh and early eighth centuries. The Greens and Blues existed as organised groups in most large centres and performed an important ceremonial role through local acclamations of the emperor. Recent discoveries at Gortyna, Crete, suggest that the well-known acclamations for Herakleios, his first wife and son, commemorated a stop-over in the Cretan port en route from Carthage to Constantinople in 610, and the new emperor's later patronage of a vast basilica, rebuilt after 618[4]. These provincial factions were quite likely to sustain interest in political changes in Constantinople, although there is less reference to their acclama-

---

[1] Cameron, Circus Factions.

[2] Parastaseis § 36; Cameron-Herrin, Constantinople, p. 96; Cameron, Circus Factions, pp. 249-258; J. Herrin, 'Constantinople, Rome and the Franks, in: S. Franklin — J. Shepard (eds.), Byzantine Diplomacy, Cambridge 1992, pp. 91–108, esp. pp. 104–106. The factions had a silver organ, and the imperial one was of gold, see Maliaras, Orgel, pp. 221–229, 252–256.

[3] Cameron, Circus Factions, p. 261.

[4] Inscriptiones Creticae, ed. M. Guarducci, Rome 1950, IV, no. 512, pp. 414f., dated 612. These may not have been pronounced by the factions of Gortyna, but the Greens certainly existed there, see no. 513, ibid. p. 415. On the basilica, see A. di Vito, Atti della Scuola, Ann. Scuola arch. di Atene 68–69 (1990–1991) 481–486 and ibid. 70–71 (1992–1993) 461–467.

tions of emperors of the period[5]. In the capital itself the emperor's official movements were always followed with cheers and faction support, and the most essential function of the factions remained his imperial acclamation at the all-important moment of inauguration.

Turning now to the events of 711, which ended the second reign of Justinian II, a similar combination of factors connected with the political ambitions of the *themata* can be observed. They inaugurate an unstable succession of emperors, four in the next six years. Philippikos is typical of these men, one of the ephemeral rulers of the early eighth century who usurp the throne, pass through the corridors of the Great Palace ever so briefly and are removed from the imperial stage by sudden death or deposition — leaving the empire even more disorganised and weaker than before. Two are military leaders connected with a particular *thema* whose troops pursue and promote their own ambitions; the other two are civilians selected by groups of soldiers. And a curious feature is that these rebellions are often presented in the sources as the outcome of prophesies by aged hermits, holy monks and astronomers, who cloak the conspiracies in a sort of respectability — claiming in effect, "this was destined to happen"[6]. As a result of these revolts, the fairly regular succession of the Herakleian dynasty, which managed to impose its sons through four generations from 641 to 695, finally came to an end in 711.

Philippikos was originally called Bardanes and came from Persarmenia. His father, Nikephoros, held patrician rank, which suggests that the family had been successfully incorporated into Byzantine society. He had made a military career and his ambitions were sustained by a prophesy that he would one day become emperor. Under Apsimar-Tiberios, Bardanes' imperial hopes were revealed to the emperor in a dream: he saw Bardanes with an eagle shading his head, and therefore had him cudgelled and tonsured and exiled to Kephalonia off the west coast of Greece in 702/703[7]. Bardanes was recalled by Justinian II during his second reign (705–711) and later exiled again, this time being forced to accompany a naval expedition to Cherson led by Stephanos Asmiktos and Helias, the *spatharios*, who was to be installed as governor of the ill-fated city. They had instructions to make sure that Bardanes remained in internal exile in the Black Sea port, but he escaped from Cherson and fled to the Chazars[8].

Justinian II exercised a vengeful policy against the inhabitants of Cherson, because of their treatment of him during his own exile there (695–705); he therefore ordered Stephanos to kill every man, woman and child in the city. When the commander failed to do so and spared the lives of some children, intending for them to be enslaved, the emperor sent him back with a second naval attack which was ship-

---

[5] C. Roueché, Performers and Partisans at Aphrodisias in Roman and Late Antique Periods, London 1993, pp. 143–147, 153–156. In 695 Leontios was acclaimed by the Blues, in 698 Apsimaros-Tiberios by the Greens and both these ceremonial acclamations occurred after their successful military coups, see Cameron, Circus Factions, pp. 261f., 267f.

[6] This is the cover for Leontios, Apsimaros-Tiberios, Philippikos and Leo III among others.

[7] Theophanes 372 (de Boor), Nikephoros 45, 12 (108 Mango), Agathon, Epilogos, p. 899.

[8] Theophanes 378–379 (de Boor), Nikephoros 45 (110 Mango).

wrecked[9]. Since Justinian continued to persist in his determination to annihilate the entire population of the region, and organised another massive naval force under Mauros, the leaders of Cherson decided to counter the situation by planning a coup[10]. They recalled Bardanes from the Chazars and proclaimed him emperor with the more suitably Greek name Philippikos. After a brief flurry of fighting outside Cherson, Mauros and his forces joined the revolt. Under the leadership of the recently exiled general and with Khazar allies, they then set sail for the capital[11].

Philippikos therefore had important supporters and in particular a powerful naval base from which to attack the capital by sea. Justinian II got wind of this plot of course and called up his Bulgar allies under Tervel, whom he had honoured in a monument in the capital[12]. But he made the mistake of leaving the city and marching up to the Black Sea coast to investigate what Bardanes/Philippikos was planning. From the village of Gingilissos he saw the fleet from Cherson sailing down to Constantinople and had to race back on foot[13]. Due to Justinian's unpopularity, Philippikos was welcomed into the city; there was little opposition to a change of emperor. Helias the *spatharios* was sent to persuade troops from the Opsikion and Thrakesion forces to go over to Philippikos. As they deserted Justinian, Helias leaped forward and beheaded him. Philippikos sent the severed head through the western parts of the empire to Rome as proof that he really was dead[14]. Finally, he ordered officials to dispose of Justinian's young son, Tiberios, and over the protests of his grandmother, he was slaughtered like a lamb. All other supporters of the Herakleian dynasty were rounded up and killed[15]. In these unsavoury circumstances Philippikos became emperor.

Like his predecessors Leontios (emperor 695–698) and Apsimar (who ruled as Tiberios, 698–705), Bardanes had also been told by Paul, an elderly monk and astronomer at the monastery of Kallistratos, that he too would one day be emperor. But unlike the others, he was also given instructions to ensure that his rule would be mighty and long: he was to reinstate the Monothelete belief in the one will and energy of Christ, a belief condemned as heretical by the Sixth Oecumenical Council in 681/682. The new emperor therefore proceeded to anathematise the Council and commemorate the heroes of Monothelete belief[16]. While this change was accepted in Byzantium, it provoked a forceful reaction in Rome, where the rejection of Philippikos, his images, coin and orders, is matched by relief at his rapid overthrow and the

---

[9] Theophanes 377, 29–378, 3; 387, 11–16 (de Boor), Nikephoros 45, 13–16, 24–32 (108 Mango) (on Stephen's failure).

[10] Theophanes 379, 17–22 (de Boor), Nikephoros 45, 56–60 (110 Mango); Kaegi, Military Unrest, p. 189.

[11] Theophanes 379, 26–380, 3 (de Boor), and Nikephoros 45, 51–67 (110 Mango); Kaegi, Military Unrest, p. 190.

[12] Parastaseis § 37, Cameron-Herrin, Constantinople, 98, 6–9; Nikephoros 45, 72–3 (110 Mango).

[13] Nikephoros 45, 77–80 (110–112 Mango), Theophanes 380, 5 (de Boor); Kaegi, Military Unrest, supposes that Justinian anticipated an attack at Sinope, p. 190.

[14] Theophanes 380, 30–381, 6 (de Boor), Nikephoros 45, 84–92 (112 Mango); Kaegi, Military Unrest, pp. 190f.

[15] Theophanes 380, 10–15 (de Boor), Nikephoros 45, 92–103 (112 Mango).

[16] Theophanes 381, 6–20; 382, 10–21 (de Boor), Nikephoros 46 (112 Mango), Agathon, Epilogos, p. 890.

accession of an orthodox emperor, Anastasios[17]. For the authorities in Rome, Philippikos' brief reign was dominated by his resumption of a heresy already condemned by a universal Christian council. Even further West, the *Chronicle of 754* merely recorded that Philippikos ruled for a year and a quarter amidst civil war, a fairly accurate description[18]. In nearly all the Greek sources, however, his reign is marked by another incident: the celebration in 713 of the foundation of Constantinople. And with affection and respect I offer an analysis of this event to a master of the close scrutiny of ceremonial celebrations.

Like all emperors, regardless of their lack of preparation for the role and unfamiliarity with imperial ceremonial, Philippikos celebrated the birthday of the city on May 11, which had become the major feast of Constantinople, always marked by special games and races. This celebration was one of the fixed points in the annual calendar; it had become a public holiday, marking the dedication of the city by Constantine I in 330. Whatever their origins, all emperors understood that they had to finance races in the Hippodrome to win and sustain the loyalty of the population. They duly instructed the circus factions to organise sporting events plus the *entr'acte* entertainments which were an essential part of the show. So a certain amount of activity relating to Hippodrome life was encouraged and the Blues and the Greens were still in control of this vital aspect of public entertainment.

Philippikos made no change in the annual commemorative arrangements, but in 713 he decided to hold additional celebrations that took place in the Baths of Zeuxippos. There are several accounts of this event by Byzantine authors and they differ: a brief note by the deacon Agathon, a contemporary who wrote shortly after the event; an entry by Nikephoros the patriarch, which lacks one key element, and a more circumstantial account by Theophanes the Confessor. There are also echoes of the event in some Latin sources of the period: the *Liber Pontificalis,* and *Chronicon Altinate.* Clearly there was some lack of clarity in the sources which were reused by the chroniclers[19].

Nonetheless the basic story is clear enough: on May 11, 713 Philippikos celebrated the city's birthday with the customary races in the Hippodrome. Theophanes adds, the Greens won. Although Malalas claims that the procession of the city *tyche* and its reception by the emperor continued into the sixth century, Paul Speck has cast doubt on this[20]. Horse and chariot racing, interspersed with other sporting events, displays of dancing, acrobatics and gymnastics and musical intermissions remained the core of public entertainment. In addition the emperor decided to ride over to the Baths

---

[17] Le Liber Pontificalis, ed. L. Duchesne, Paris 1955–1957, I, 90. Constantine (708–715), Eng. tr. R. Davis, The Book of Pontiffs, Liverpool 1989, pp. 91f.

[18] I. E. López Pereira, ed. La Crónica mozárabe de 754: edición crítica y traducción, Zaragoza 1980, p. 60; Eng. tr. K. Baxter Wolf, Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain, Liverpool 1990, p. 135.

[19] Speck has shown that Nikephoros and Theophanes share a common source, see: Das geteilte Dossier. Beobachtungen zu den Nachrichten über die Regierung des Kaisers Herakleios und die seiner Söhne bei Theophanes und Nikephoros (Ποικίλα Βυζαντινά 9), Bonn 1988, pp. 203f.

[20] Malalas 320–322 (Bonn); P. Speck, Urbs, quam Deo donavimus. Konstantins des Großen Konzept für Konstantinopel, Boreas 18 (1995) 143–173, esp. 170.

of Zeuxippos, which lay to the north of the Hippodrome, accompanied by great pomp and music; the organs were played[21]. By the eighth century these baths were perhaps the only monument still used for their original purpose and also decorated with antique statuary. The original collection of works of art had burned in the fire of 532 during the Nika riot. But Philippikos had added his own image, a *stele ek chromaton*, probably a coloured relief, to the replacement decoration installed by Justin II and later rulers. So the Zeuxippos still combined the function of the bath with that of an art collection[22].

After bathing, Philippikos entertained the oldest and most distinguished families of the city to a great banquet in the baths[23]. Both the public site and the circumstances of this celebratory feast are unusual, perhaps unique. It is not clear exactly what is meant by "citizens of ancient lineage", *politon archaiogenon*[24]. Presumably those who could prove that they had been established in Constantinople from its foundation, senators appointed by Constantine I and his sons, those who had lived for generations in the city, patronised its institutions and founded its famous churches. Philippikos, as far as is known, was not allied with these circles. As a military commander of Armenian descent, he may have needed their support. After the banquet they all retired to sleep off the huge amount of food and drink they had consumed.

Whether this was intended to mark the victory of the Greens in the races on May 11, or to bind the most distinguished families of the city into a closer alliance with the emperor, it seems that the announcement of the new celebration had been made in advance: it was to take place on the Saturday before Pentecost, that is, on June 3. The three week gap between May 11, the regular holiday with races, and the new celebration allowed time for the participants to get ready, but was clearly put to a different purpose by some of the thematic military forces and members of the factions. In the previous year the Bulgars had raided across Thrace and right up to the walls of Constantinople, causing serious damage to suburban settlements. To prevent any repetition of this danger, troops from the Opsikion *thema* had been transferred to Thrace to join the Thracian soldiers in the defence of the European approaches to the capital[25].

At this point, on Saturday June 3, a plot which had surely been hatched in the previous three weeks, was put into operation. Knowing that the emperor would be celebrating in such style, George Bouraphos, count of the Opsikion troops, which had been transferred from Asia Minor to Thrace, acting in concert with a patrician,

---

[21] Theophanes 383, 5–7 (de Boor), Nikephoros 48, 1–2 (114 Mango).

[22] Parastaseis § 82, Cameron-Herrin, Constantinople, p. 160, and commentary, p. 272f.; A. Berger, Das Bad in der byzantinischen Zeit, Munich 1982, pp. 109 and 145–147; S. Guberti Bassett, Historiae Custos: Sculpture and Tradition in the Baths of Zeuxippos, Americ. Journ. of Archaeol. 100 (1996) 491–506.

[23] Kaegi, Military Unrest, p. 191, incorrectly states that Philippikos was planning to dine with them when he was overthrown, but the fullest account given by Theophanes indicates that the banqueting had taken place and everyone had gone home for their siesta, *en to mesymbrizein.*

[24] There is a list of such expressions in P. Yannopoulos, La société profane dans l'empire byzantin des 7e, 8e, 9e siècles, Louvain 1975, pp. 14–21; cf. the more helpful analysis by P. Magdalino, Byzantine Snobbery, in: M. Angold (ed.), The Byzantine Aristocracy, Oxford 1984, pp. 62–65.

[25] Theophanes 382, 22–30 (de Boor), Nikephoros 47 (114 Mango).

Theodore Myakios (Myakes), sent a few soldiers into the city. They were led by the *protostrator* of the Opsikion, named Rouphos, who suddenly entered the city through the Golden Gate and rushed into the palace, where he found the emperor sleeping. He woke him up and dragged him out to the *ornatorion* of the Greens in the Hippodrome. There Philippikos was blinded and that is the last mention of him in the chronicles of Theophanes and Nikephoros. The date of his death is noted in two later texts as January 20, which if correct suggests that he survived a minimum of seven months after the blinding[26]. This is perhaps why the year of his death is frequently given as 714[27]. The *Necrologium* adds that Philippikos died at Dalmatoi (*sic*) and was buried there, which is probably modelled on the fact that other deposed emperors were sent to the monastery of Dalmatou, for example, Justinian II in 695, Leontios in 698[28]. The place had perhaps become associated with this particular function as a suitable prison for emperors. The *Necrologium* may have assumed that the blinded Philippikos also retired to the same monastery.

However, in 713 there was no public announcement of what had happened on the Saturday before Pentecost, until the following day, June 4, when the entire population of the city gathered in the church of Holy Wisdom to celebrate the feast. There a new emperor was acclaimed. He was Artemios, previously secretary (*grammateus*) to Philippikos; Nikephoros adds this is the post which the Italians call *asekretis*[29]. Agathon has greater detail; his original name was Philartemios; he was *eusebes* and *orthodoxos* (in contrast to Philippikos), and formerly numbered among the *schole* of the *asekretion.* He was proclaimed (*anagoreutheis*) with the more imperial name of Anastasios, "by the common vote and scrutiny of the holy senate, and all the listed hierarchs and the Christ-loving soldiers stationed in the city, and all the political people (*demos*)"[30]. Clearly, for such a ceremony to be successfully carried through, there had to be a certain amount of preparation. Not only the new imperial candidate, the patriarch, some members of the senate and possibly some of the bishops and soldiers stationed in the city had to be forewarned and their co-operation prepared. But most essentially, the factions had to be instructed what to shout, as they led the acclamations. This aspect of the *coup d'état* is ignored in all the sources, of course. Agathon continues his account with a description of the replacement of the icons of Sergios and the other heretics by the image of the Sixth Oecumenical Council which was restored to the Milion; he does not mention the celebration of May 11.

So this immediately introduces the problem: what is the connection between the commemoration of the foundation of Constantinople and the rebellion which is pre-

---

[26] Necrologium, pp. 18 and 33.

[27] See G. V. Sumner, Philippicus, Anastasius II and Theodosius III, Greek, Roman and Byz. Stud. 17 (1976) 287–294.

[28] Necrologium, p. 52, note 123, quoting R. Janin, Constantinople byzantin, 1st ed., p. 87.

[29] Theophanes 383, 17–19 (de Boor), Nikephoros 48, 15–20 (114–116 Mango).

[30] Agathon, Epilogos, p. 900, 16–18, with the expression *tou politikou demou pantos,* which does not necessarily mean the factions, but in this context implies that those normally responsible for acclaiming a new emperor, who would have to have some warning as to the name chosen, were given instructions in advance of the rest of the population.

sented as the next event by both Theophanes and Nikephoros? If the coup occurred on June 3, and Artemios was proclaimed emperor on Whit Sunday, June 4, 713, 24 days had elapsed since the birthday races[31]. There is no doubt, however, that the coup against Philippikos was planned to concide with major celebrations at the Zeuxippos. Theophanes is clear about the purpose of this innovation: the oldest and most ancient lineages were invited to dine with the emperor at the Zeuxippos. The link between the coup and the banquet is ignored by both Nikephoros and Agathon.

This was a coup with a difference. True, it was led by crack troops of the Opsikion forces, so it conforms to the regular style of military revolts of the times. And Kaegi has a clear analysis of the reasons for its success: "timing and access to the capital, not sheer quantities of troops or resources, were the key elements"[32]. He also emphasizes that it was the transfer of Asiatic troops of the Opsikion to European Thrace where they would defend the capital against the Bulgars which caused the downfall of Philippikos[33]. In fact, the numbers of troops involved in the *coup* of 713 appear to have been very small indeed — though the fact that they were backed by the Opsikion theme commander left no doubt as to the serious purpose of the coup.

This rebellion also took advantage of a special event which everyone knew would occupy all the most important people in Constantinople. After the grand banquet, as the cooks, servers, entertainers and organists were tidying up and the rest of the guests took their siesta like the emperor, a small body of conspirators might be able to find a way into the palace. Normally, such illegal entry required the connivance of allies on the inside, since the Great Palace was a walled kremlin guarded by loyal troops. On this occasion no traitors are mentioned but (Phil)Artemios the imperial secretary may have been involved. The only clue as to the efficiency and success of the coup lies in the strange word *ornatorion*, which obviously brings the Greens into the plot[34].

This Latin word is supposed to derive from the *urna* from which the factions drew lots to decide in which lane a chariot or horse would start the race. The urn, which is depicted according to the Kugelspiel carving in Berlin as a narrow-necked amphora mounted on two horizontal sticks, was filled with four balls representing the four original colours of the factions. These were shaken around by three turns and the first ball to fall out determined which faction would take the most favoured position at the start of the races. The faction officials then established which track each competitor would

---

[31] V. Grumel, La Chronologie, Paris 1958, p. 248. In 713 Easter fell on April 16 and thus Pentecost seven weeks later on June 4. The birthday races were held on Tuesday, May 11, leaving three and a half weeks to prepare for the banquet. Since Agathon confirms that the event occurred in year 11 of the indiction, there can be little doubt about the year, 712/3. For the ingenious theory that Theophanes was in fact referring to the Mesopentekostes, see Maliaras, Orgel, pp. 257–260, where the hypothesis is rejected because the mid-Pentecost feast must fall on a Wednesday.

[32] Kaegi, Military Unrest, p. 203.

[33] Ibid., p. 213.

[34] The term occurs only in Theophanes' more detailed account, 383, 16 (de Boor); see also The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History, AD 284–813, translated with introduction and commentary by C. Mango and R. Scott, with the assistance of G. Greatrex, Oxford 1997, p. 534, note 6.

run in[35]. The *orna* was kept in the room named *ornatorion* after it[36]. The term is known both in the singular and the plural from references in the chapters devoted to horse races in the *Book of Ceremonies*, suggesting that each faction had its own[37].

In his commentary Vogt points out that these rooms appear to be situated above the race track, probably in the building that surmounted the starting gates, *carceres*[38]. From there the *orna* was sometimes taken to the *stama* where the process of selection took place, and then was sealed by the eparch of the city to prevent any tampering[39]. Guilland further suggests that the word *ornatorion* and *armatourion* appear synonymous, and must designate those rooms where the factions kept their *orna* and *arma*. Both served as changing rooms where costumes and equipment were stored. In a lengthy analysis of the long narrow structure over the *carceres* of the Hippodrome, topped by the quadriga tower which displayed the four bronze horses later removed to Venice, Guilland suggests that the Greens' dressing rooms were to the left of the quadriga tower while the Blues had theirs to the right. Access to the upper gallery would have been by internal staircases. Both rooms had windows looking out over the arena (the *diasphagai* of the *De Cerimoniis*?) and could thus be used as observation posts. After the Latin conquest of Constantinople when the Hippodrome was used for jousts, passes d'armes and tournaments, people watched the displays from the windows that pierced the upper stories of the *carceres*, precisely where the *ornatoria* had been situated.

Both Vogt and Guilland comment on the blinding of Philippikos but fail to locate the precise site of the *ornatorion* of the Greens. Guilland has mistakenly assumed that the emperor was seized in the Zeuxippos baths, whereas the chronicler makes it quite clear that he had returned to the *palation*, which can only mean the Great Palace[40]. Nonetheless, it is evident that the *ornatorion* of the Greens must have been located within the Hippodrome complex, and thus not far from the palace.

A further clue as to the function of the *ornatoria* may come from the Latin term *ornator*, which can mean dresser, person who dresses; this has all the right connotations to have added to the meaning of the word and its association with faction equipment. While the factions stabled their horses near the Dihippion and elsewhere in the city[41], their dressing rooms must have been nearer to hand. In a more general way, *ornatoria* and *armatouria*, probably also served the same purpose as the *paraskeuas*[42],

---

[35] De Cerim. I, 69, 71; I 312, 15–313, 18 (Bonn); cf. Vogt, Commentaire, vol. 2, pp. 131–134, 158, 163. In De Cerim. I, 72 this process is repeated using the term *kylistras* rather than *orna*.

[36] Al. Cameron, Porphyrius the Charioteer, Oxford 1973, p. 63 and plate 15.

[37] De Cerim. I, 69; I 312–320 (Bonn), with ref at 312, 5 (commentary, II 318–319); De Cerim. I, 71; I 352, 14 (Bonn).

[38] Vogt, Commentaire, vol. 2, pp. 131,134, 158, 163.

[39] De Cerim. I, 72; I 360, 18 and 364, 2–5 (Bonn).

[40] R. Guilland, Études de topographie de Constantinople byzantine, Berlin 1969, pp. 386–388.

[41] Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως, in: Scriptores Originum Constantinopolitanarum, ed. Th. Preger, II, Leipzig 1907, p. 185; A. Berger, Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos (Ποικίλα Βυζαντινά 8), Bonn 1988, p. 315.

[42] De Cerim. I, 72; I 363, 17 and 20 (Bonn).

places where faction members got changed into their livery, stored their extra chariot axles, reins, whips, and all the kit used for racing and entertainment.

Anyway, in 713 it was to the *ornatorion* of the Greens that Philippikos was taken to be blinded. Rouphos performed the gruesome deed and he was the only one involved in this conspiracy who was not punished for his act of *lèse-majesté.* The others, Theodore Myakios, the patrician, and George Bouraphos, the count of Opsikion, were later blinded by Anastasios and exiled to Thessaloniki[43]. Yet for the plot to succeed, they must have established relations with someone in the Green faction who had access to the *ornatorion,* otherwise Rouphos would not have known where to take Philippikos.

So on this occasion it is not possible to insist that the factions had no role whatsoever in the downfall and replacement of Philippikos. At least some of the Greens must have been a party to the coup. They provided the safe place where the emperor could be taken and held incognito after the blinding. It was vital that no one in the palace broke the news before the following morning. They may also have participated in the choice of (Phil)Artemios as emperor; obviously they had to proclaim him correctly with his new name at the feast of Pentecost the following day.

There is no further evidence of their political activity in the early eighth century. But the races continued to be given, the Blues and Greens continued to provide public entertainment, and the Hippodrome remained the one site in the city where the emperor confronted the citizens. Long into the medieval period ceremonial greetings shouted by the people, might be changed, perhaps at the insistence of the factions, so that the emperor would hear demands that he correct public scandals, distribute more grain or punish his wicked advisers. The factions were not just ornamental parts of palace ceremonial; nor were they mere cyphers of court decisions; they might participate in more strictly political events also. While they continued to orchestrate the public entertainment considered such a vital part of Byzantine life, their access to the Hippodrome, their semi-private facilities, and their political allegiance could be exploited by outside forces. So it is precisely the involvement of the factions in fundamental imperial festivities which permits them to reassert a previous, more political role[44].

Bibliography

Agathon, Epilogos

Agathon, Deacon and Chartophylax of the Great Church, Epilogos, in: Concilium universale Constantinopolitanum tertium, ed. R. Riedinger (Acta conciliorum oecumenicorum ser. II, vol. 2/2), Berlin 1992, pp. 898–901.

[43] Theophanes 383, 19–21 (de Boor), Nikephoros 48, 20–22 (116 Mango), and note correcting Myakios to Myakes, p. 206.

[44] As Cameron suggested for the reign of Constantine V, Circus factions, pp. 302-304. W. Treadgold, Seven Byzantine Revolutions and the Chronology of Theophanes, Greek, Roman and Byz. Stud. 31 (1990) 203-227, claimes Rouphos was also blinded (p. 218).

Cameron, Circus Factions
Al. Cameron, Circus Factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium, Oxford 1976.

Cameron-Herrin, Constantinople
Av. Cameron — J. Herrin (eds.), Constantinople in the Early Eighth Century: The Parastaseis Syntomoi Chronikai, Leiden 1984.

Kaegi, Military Unrest
W. E. Kaegi, Byzantine Military Unrest 471–843, Amsterdam 1981.

Maliaras, Orgel
N. Maliaras, Die Orgel im byzantinischen Hofzeremoniell des 9. und des 10. Jahrhunderts: eine Quellenuntersuchung (Misc. Byz. Monac. 33), Munich 1991.

Necrologium
Ph. Grierson (ed.), The Tombs and Obits of the Byzantine Emperor (337–1042), Dumb. Oaks Pap. 16 (1962) 3–60.

Parastaseis
Παραστάσεις σύντομοι χρονικαί, in: Scriptores originum Constantinopolitanarum, ed. Th. Preger, I, Leipzig 1901.

Vogt, Commentaire
Le livre de cérémonies par Constantin VII Porphyrogénète. Texte établi et traduit par A. Vogt, 4 vol., Paris 1935–1940.

Es war die Nachtigall

Zum Sprecherinnenwechsel in einer byzantinischen Totenklage

Wolfram Hörandner

In dem weiten Feld der byzantinischen Trauer- und Trostliteratur stößt man immer wieder, vor allem was Struktur und Funktion der einzelnen Werke betrifft, auf Fragen, die nicht — oder noch nicht — klar und eindeutig beantwortet werden können. Der Motivschatz ist zwar in weitestem Maße konventionell[1], und auch für den Aufbau der Reden hatte man klare Richtlinien aus der Schulrhetorik der Kaiserzeit[2] zur Verfügung; und doch kommt es, vor allem bei Autoren von Rang, wiederholt zu einer individuellen, freieren Handhabung dieser Normen[3].

Vor kurzem hat nun A. Sideras (im folgenden: S.) aus dem berühmten Codex Esc. 265 (Y-II-10), fol. 293r-294v, eine bis dahin unedierte Totenklage erstmals bekannt gemacht[4]. Er hat den Text sorgfältig ediert und übersetzt und sich auch nicht gescheut, einen reichen Stellenapparat hinzuzufügen, der solcherart über das für den betreffenden Text unbedingt Notwendige weit hinausgehend eine Fundgrube von Parallelstellen der verschiedensten Trauermotive darstellt. In Einleitung und Kommentar setzt sich S. ausführlich mit den relevanten Problemen auseinander, wobei es die Überlieferungslage (eine einzige bekannte Handschrift, und in dieser fehlt just der Beginn des Werkes) mit sich bringt, daß manche der Fragen nicht endgültig beantwortet werden können. Immerhin gelingt es dem Editor, glaubhaft zu machen, daß der Verstorbene mit dem Megas Hetaireiarches Georgios Palaiologos zu identifizieren ist und daß als Verfasser der Totenklage Leon Megistos in Frage kommt, der bekanntlich zum selben Anlaß auch ein Grabgedicht und eine Prosamonodie verfaßt hat[5]. Die sprechende Person ist die Witwe des Verstorbenen; wir haben es also mit jener ἐκ προσώπου-Technik zu tun, die zwar in Grabgedichten häufig angewandt wird[6], in Prosa-Grabreden jedoch, wie S. aus seiner reichen Kenntnis des Genus heraus feststellt, höchst ungewöhnlich ist.

Hier soll nun auf einen Punkt näher eingegangen werden, den der Editor zwar nicht übersehen, aber offenbar wesentlich anders gedeutet hat als der Schreiber dieser Miszelle. In Zeile 117 der Edition beginnt ein neuer Absatz mit dem folgenden Satz: Ὡς μέγαν, ὦ

---

[1] Ein byzantinistisches Gegenstück zu dem monumentalen Werk von P. von Moos, Consolatio. Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer, 4 Bde, München 1971, fehlt leider bis heute. Die beiden Bücher von A. Sideras (25 Grabreden; Byzantinische Grabreden) stellen hiefür im Sinne der Dokumentation und Edition des Materials eine wertvolle Vorarbeit dar.

[2] J. Soffel, Die Regeln Menanders für die Leichenrede in ihrer Tradition dargestellt, herausgegeben, übersetzt und kommentiert, Meisenheim 1974.

[3] P. A. Agapitos, Mischung der Gattungen und Überschreitung der Gesetze: Die Grabrede des Eustathios von Thessalonike auf Nikolaos Hagiotheodorites, Jahrb. Österr. Byz. 48 (1998) 119–146.

[4] Sideras, Totenklage.

[5] Vgl. Sideras, Byzantinische Grabreden, S. 223–226.

[6] Vgl. die bei Sideras, Totenklage, S. 112, Anm. 5, angeführten Beispiele.

πόλις, τὸν τῶν ἐπαίνων κατάλογον ἐπὶ τῷ κειμένῳ πεποίηκας ... S. übersetzt "Eine wahrhaft lange Liste von Lobpreisungen hast du, liebe Stadt, für den Verstorbenen angeführt ..." und erklärt dazu im Kommentar: "Damit sind wohl die vermutlich langen Lobpassagen in den (im Auftrag der Stadt) gehaltenen Grabreden auf den Verstorbenen als Staatsmann gemeint, nicht daß die vorangehenden Zeilen der Totenklage von der Stadt selbst gesprochen würden. Die Sprecherin wendet sich hier wie in den Zeilen 132 und 135 an die Stadt genauso wie in den Zeilen 83 und 104 an den Wanderer".

Gerade dies scheint mir jedoch ein Irrtum zu sein. Liest man den Satz unbefangen, dann wird man kaum leugnen können, daß es a priori näher liegt, ihn als Antwort auf das unmittelbar davor Gesagte zu verstehen, als ihn auf erst daraus zu erschließende andere Reden zu beziehen. Sieht man sich dann die vorangehende Textpassage näher an, dann findet man dort genug Elemente, die diese Deutung bestätigen. Dabei ist es unerheblich, daß die sprechende Person in Z. 83 und 104 den ξένος anredet; das könnte durchaus auch die Witwe tun (in Grabgedichten tut es gerne das Grab). Wesentlich ist vielmehr, daß in der Passage, die dem zitierten Satz vorangeht und deren Anfang unschwer in Z. 83 fixiert werden kann, anders gesprochen wird als in all den Textpartien vorher und nachher.

In dem ganzen langen Stück vom Beginn des erhaltenen Textes bis in Z. 82 redet die Witwe — immer wieder den verstorbenen Gatten anredend — nur von sich selbst (in der ersten Person) und von ihrem Schmerz über den erlittenen Verlust. Dann folgt die genannte Passage (Z. 83–116), die mit den Worten Ἀκούεις, ὦ ξένε, ὅπως ἡ τοῦ κειμένου ἀηδὼν ὀλοφύρεται eingeleitet wird und ausführlich die Tugenden des Verstorbenen würdigt, durchwegs in der dritten Person. Das Ganze ist genau jener ἐπαίνων κατάλογος, von dem dann in dankbarer Anerkennung in Z. 117 gesprochen wird, und es fällt mir sehr schwer, den Ausdruck nicht darauf, sondern auf irgend eine andere Rede zu beziehen. Dazu kommt noch die Art, wie überleitend auf die Klage der Witwe Bezug genommen wird. Gewiß, auch die Witwe selbst könnte sich in ihrer Situation mit einem Vogel vergleichen (sie tut es auch einmal, in Z. 75, dort ist's die Schwalbe); aber die Art, wie es hier geschieht (in der dritten Person, sozusagen beschreibend), wäre ein deutlicher Bruch gegenüber dem Charakter der ganzen vorangehenden, (mindestens) 82 Zeilen langen *lamentatio*. Nein, beide zitierten Sätze zeigen einen Sprecherinnenwechsel an: Z. 83 signalisiert: "Bis hierher geht die Klage der Nachtigall"; Z. 117 stellt fest: "Das hast du gut gemacht, oh Stadt".

Man könnte nun noch fragen: Wer spricht ab Z. 117? An sich würde man annehmen, wieder die Witwe, und die allerletzten Worte des Textes (ab Z. 135 ἐν τέλει τελειοῦσα τὸν βίον κἀγώ) würden dies auch bestätigen, wären sie nicht in einer so seltsamen und sprachlich unkorrekten Art angehängt[7], daß einem Zweifel über ihre Echtheit

[7] Sideras, Totenklage, S. 128, Z. 132ff.: ἤδου τοίνυν, ὦ πόλις, ὅτι καὶ μάρτυρα νῦν ... πρὸς τὰ ἐν οὐρανοῖς παραπέμπεις ἀνάκτορα, ἐν οἷς ἀντιβόλει καὶ τὴν σύζυγον σύσκηνον ἔχειν καὶ τῆς ἀπροσίτου Τριάδος τὸ φῶς ὁρᾶν μετ' αὐτῆς ... μυστικώτερον, ἐν τέλει τελειοῦσα τὸν βίον κἀγώ· τοῦτο γάρ, ὦ πόλις, τοῦ τέλους ἐστί μοι τὸ σφράγισμα. Die Handschrift hat τελειοῦσαν, das nicht paßt. S. stellt zwar fest, daß man "in Anknüpfung an αὐτῆς (Z. 134) ... eher einen Genitiv" erwarten würde, setzt dann aber den Nominativ, den er "in einer Art *nominativus absolutus* bzw. *pendens*" versteht. Diese syntaktische Unebenheit sei gewollt, um durch einen "Abschluß der Rede in der Ich-Form, wobei Sprecherin und Betroffene dieselbe Person sind", größere Nachhaltigkeit zu erzielen. Ich halte es für mehr als fraglich, daß ein so gewiegter Rhetor, wie es unser Autor ist, dieses Ziel nur auf so unbeholfene Weise erreichen konnte, und würde daher eher τελειούσης schreiben und κἀγώ tilgen oder — vielleicht sogar besser — die ganze Wortfolge ἐν τέλει ... κἀγώ athetieren.

kommen können. Es scheint mir daher nicht ganz unmöglich, daß die abschließende Passage (Z. 117–135 μυστικώτερον) nicht der Witwe, sondern einem anderen Sprecher zuzuweisen ist. Dafür würde der ruhige, distanzierte Charakter dieser Passage sprechen, der sich stark von der Klage der ersten 82 Zeilen abhebt; und auch der Umstand, daß hier der Stadt Trost gespendet wird, würde in dieser Deutung eine gute Erklärung finden. Mit Recht konstatiert S.[8]: "Daß die 'untröstliche' Witwe zum Schluß sogar Trostworte für die Stadt findet, ist ein weiteres Kuriosum in dieser Schrift".

Für die Gesamtkomposition heißt das: Im Zentrum bleibt auf jeden Fall die Klage der Witwe. Das Werk als Ganzes ist aber vielleicht gar nicht als Totenklage ὡς ἀπὸ τῆς γυναικὸς τοῦ κειμένου (mit eingeschobener Rede der Stadt) konzipiert, sondern als eine Rede, in der der Rhetor in eigener Person nur am (nicht erhaltenen) Anfang und am Ende spricht, dazwischen aber die Witwe und die Stadt nach einander auftreten läßt. Echte Parallelen für diese quasi dialogische Komposition sind mir nicht bekannt, doch mindert das nicht unbedingt die Plausibilität der Annahme. Verwandtes findet man am ehesten noch — wie auch für die Witwenklage an sich[9] — im Bereich der Dichtung: In einer Monodie des Manuel Philes auf Johannes Palaiologos, den Sohn Andronikos' II.[10], treten nach einander verschiedene Personen als Sprecher auf, die in den Codices in der Überschrift als πρόσωπα τοῦ δράματος aufgezählt und dann jeweils zu Beginn ihrer Partie genannt sind.

* * *

Ich benütze die Gelegenheit, um noch einen weiteren diese Totenklage betreffenden Punkt zur Sprache zu bringen. Es geht um den Satz Z. 24–26, der in der Edition folgendermaßen lautet: ἱνατί δὲ καὶ κατὰ τὸν βίον ἔτι τοῖς ζῶσιν ἐγὼ συναρίθμιος, τὴν γλυκεῖαν πνοὴν ἀπολέσασα καὶ τὸ πολλὴν χορηγοῦν μοι τὴν ἡδονὴν ἐν ὁμιλίαις ἐς ⟨Ἅιδην⟩ φροῦδον; Im Apparat notiert S. dazu: "26 ἐσφροῦδον vel ἐσφράδν E: supplevi: ὀσφράδιον mavult Hörandner, cf. Comm. ad loc."

Im folgenden soll die Genesis meines Vorschlages, den S. im Kommentar zur Stelle bespricht, etwas erläutert werden. Die Übersetzung des Satzes lautet bei S.: "Wozu zähle ich noch in dieser Welt zu den Lebenden, nachdem ich den süßen Atem verloren habe und das, was mir im gesellschaftlichen Leben viel Freude bereitete, in den Hades verschwunden ist?" Das klingt einleuchtend und unbedenklich; sowohl der Hades als auch das ματαιότης-Signal φροῦδος passen natürlich vorzüglich in eine Totenklage. Und doch täuscht die glatte und stilistisch ansprechende deutsche Übersetzung darüber hinweg, daß der Satz im Griechischen erhebliche syntaktische Probleme schafft: Von dem Hauptsatz ἐγὼ [*sc.* εἰμὶ] συναρίθμιος soll das *participium coniunctum* ἀπολέσασα und gleichzeitig, parallel dazu, ein Satz mit anderem Subjekt (τὸ ... χορηγοῦν) und dem Prädikat φροῦδον [*sc.* ἐστίν] abhängen. Das schien mir nicht möglich zu sein, und ich

[8] Sideras, Totenklage, S. 153 oben.

[9] S. oben Anm. 6.

[10] Ed. E. Miller, Manuelis Philae Carmina, I, Paris 1855, S. 388–414. Zur Person vgl. PLP 21475.

suchte nach einer Alternative. Ich überprüfte die Lesung und stellte fest, daß sie nicht ganz eindeutig ist. Was S. als Epsilon liest, ist auf meinem Film der Handschrift nicht mehr als ein dickerer Punkt (mit Spiritus darüber), in dem man — auch wenn man andere Stellen der Seite vergleicht — weit eher ein Omikron als ein Epsilon sehen kann. Dann kommt die Buchstabenfolge σφρ und dann etwas, das — wieder unter Beachtung der Praxis des Schreibers — mit großer Sicherheit als Alpha (nicht ου) mit Akut (nicht Zirkumflex) zu lesen ist. Über dem Alpha steht ein Majuskel-Delta mit einem langen ον-Kürzungsstrich.

Ich glaube also bereits in der Lesung eine Grundlage für mein ὀσφράδιον zu haben (nur das Iota fehlt, aber das ist ja gerade im Bereich von Kürzungen nichts Ungewöhnliches). Syntaktisch wäre diese Version wesentlich glatter: Sowohl πνοὴν als auch ὀσφράδιον wären Objekt von ἀπολέσασα. Aber auch inhaltlich ergibt sich eine durchaus stimmige Abfolge: Die Witwe beklagt, daß sie die süße Atemluft und den Duft, der ihr im Umgang (*sc.* mit dem Gatten, wohl eher als "im gesellschaftlichen Leben") so viel Freude bereitet hatte, verloren hat. In den unmittelbar anschließenden Sätzen beklagt sie den Gatten als (entschwundenen) "leuchtenden Trost meiner Seele" und als "blumenreiche ... Wiese". Es sind also innerhalb des Genus wohlvertraute[11] und durchwegs konkrete Bilder (Hauch, Licht, Wiese), unter denen der Wohlgeruch sehr wohl seinen Platz hat[12], eher vielleicht als ein bloßes "das, was mir Freude gemacht hat".

Daß S. den Vorschlag nicht übernommen hat, liegt wohl nicht zuletzt daran, daß er trotz redlichen Suchens keine echte Parallele zu dieser Formulierung fand (speziell zur Verwendung des Wortes ὀσφράδιον in einem solchen Kontext), und ich muß gestehen, daß dies tatsächlich ein gewisser Schwachpunkt ist. Und doch möchte ich daran festhalten, solange keine überzeugendere Lösung gefunden ist. Zu den bisher genannten Elementen, die meines Erachtens für meine Deutung und gegen S.' Ergänzung sprechen, tritt nämlich noch ein weiteres, und das ist der Rhythmus.

Ich habe in dem Werk 67 starke Einschnitte gezählt, vor denen durchwegs Klauseln der Intervalle 2 oder 4 verwendet werden[13], mit einer einzigen Ausnahme: In Z. 108 endet ein Satz auf λυπηρῶν μεταβολάς, also mit einem 3–Intervall. Wie ist diese einzige sichere Abweichung zu deuten? Die Lesung ist dort eindeutig, und auch inhaltlich gibt es nichts Problematisches, und doch hat die Stelle ein besonderes Spezifikum. Wie S.[14] zeigt, ist die ganze Passage Z. 104–114 ein "Plagiat" aus einer Rede

---

[11] Einige Parallelen bei Sideras, Totenklage, im Apparat zur Stelle.

[12] In der Monodie des Leon Megistos, ed. Sideras, 25 Grabreden, S. 211–221, wird der Verstorbene einmal (215, 4) als ὁ λειμὼν τῶν Χαρίτων, ὁ ἡδύπνους, ὁ εὔοσμος apostrophiert.

[13] Die genauen Zahlen: Vor den starken Einschnitten, also an den Periodenenden, weisen von insgesamt 67 Klauseln 40 die Form 2 (darunter 35 Doppeldaktyloi), 25 die Form 4 (auch hier dominieren mit 22 von 25 die proparoxytonen Schlüsse) auf, einmal (in Z. 108) gibt es 3–OO, und in Z. 26 würde durch S.' Einfügung 1–PP entstehen. Bei den schwächeren Einschnitten ist die Situation ganz ähnlich: Hier zähle ich 137 Einschnitte, davon 97 mit der Form 2 (darunter 72 Doppeldaktyloi), 38 mit der Form 4 (darunter 19 mit proparoxytonem Schluß) und zwei (in Z. 106 und 107) vom Typ 3–OO. Auch hier ist also die Beschränkung auf die Formen 2 und 4 praktisch total, nur die Dominanz der proparoxytonen Enden ist weniger stark. — Zur Terminologie vgl. W. Hörandner, Der Prosarhythmus in der rhetorischen Literatur der Byzantiner, Wien 1981.

[14] Sideras, Totenklage, S. 119

des Michael Psellos (Orat. Paneg. 5, S. 82f. Dennis). Die relevante Stelle lautet dort: ἀπαλλαγὰς δυσχερῶν, ἀδικημάτων ἀποκοπάς, χρεῶν ἀποβολάς, εὐεργετημάτων ὑπερβολάς, μεταβολὰς δυσχερῶν. Das erste und das letzte Glied dieser ansonsten unverändert übernommenen Reihe sind in der Totenklage jeweils umgestellt, im letzten wurde außerdem δυσχερῶν durch λυπηρῶν ersetzt. Sofern nicht im Psellos-Text eine Korruptel vorliegt (worauf die Wiederholung des δυσχερῶν hindeuten könnte), ist anzunehmen, daß der Autor der Totenklage bewußt umgestellt und so der genauen Parisosis die Beachtung der Klauselnormen hintangestellt hat. Der Fall von Z. 108 ist also ein spezieller; er gibt uns nicht die Berechtigung, dem Autor auch an einer anderen Stelle durch Textänderung eine weitere Abweichung von seiner eigenen offensichtlichen rhythmischen Norm zu unterschieben. Auch unter diesem Gesichtspunkt bleibt es somit dabei: Ich plädiere für ὀσφράδιον.

Bibliographie

Sideras, 25 Grabreden
A. Sideras, 25 unedierte byzantinische Grabreden, Thessalonike 1991.

Sideras, Byzantinische Grabreden
A. Sideras, Die byzantinischen Grabreden. Prosopographie, Datierung, Überlieferung, Wien 1994.

Sideras, Totenklage
A. Sideras, Eine unedierte byzantinische Totenklage, Jahrb. Österr. Byz. 47 (1997) 111–156.

The Venetian Quarter of Constantinople from 1082 to 1261*

Topographical Considerations

David Jacoby

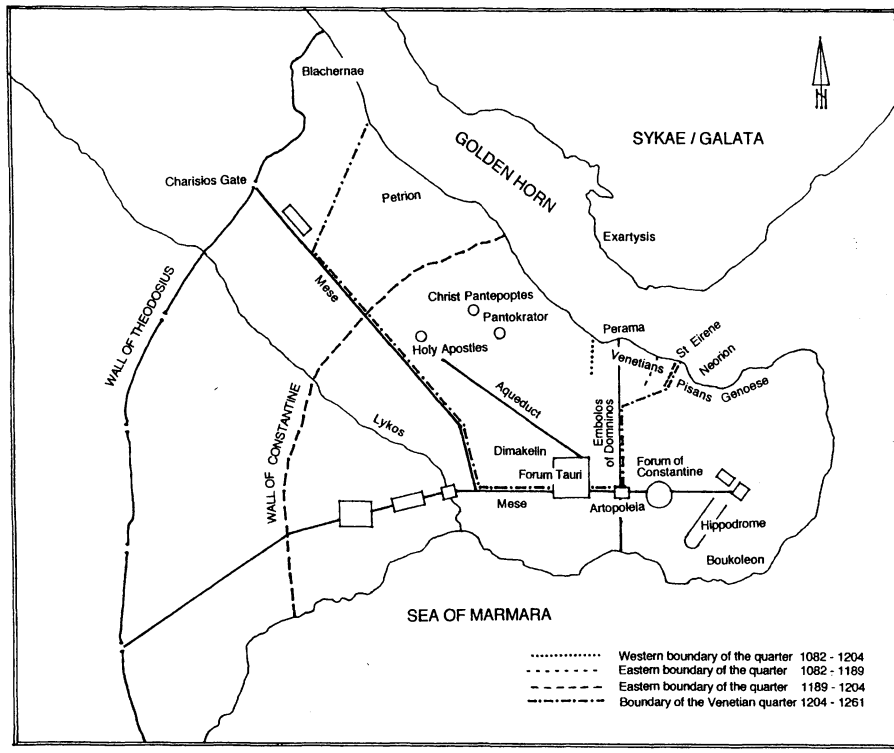
Constantinople's topography has been the subject of numerous publications, some of them quite recent. Its reconstruction faces a series of major obstacles, namely the fragmentary nature of the written documentation, erroneous identifications of sites in medieval sources, especially in hagiographic works, faulty Latin transcriptions of Greek place names, the absence of comprehensive archeological surveys of the urban territory, and the lack of systematic excavations. All these factors often prevent the siting of structures mentioned in the sources or the identification of material remains. Paradoxically, the western documentation is sometimes more helpful than Byzantine sources with respect to specific sections of the urban territory. This is especially the case of both official and private charters bearing on the Venetian quarter of Constantinople between 1082 and 1261. Many of them deal with pieces of land and buildings and yield detailed, precise and reliable topographical information on their location and boundaries, some of which can be fairly accurately placed on the ground. To the published or cited documents, not always fully exploited, one should add unedited and overlooked charters. A few dozen of these, drafted during the Latin occupation of Constantinople from 1204 to 1261, deserve particular attention[1]. Since Venice's territory in the city expanded substantially soon after the Latin conquest of 1204, these sources also reveal some hitherto unknown features of the urban texture existing before the Fourth Crusade[2].

* * *

* Paul Speck has always displayed a vivid interest in the history of Constantinople. It is therefore appropriate to offer him a study devoted to a particular aspect of this topic.

[1] Unpublished documents are cited below according to their location: ASV = Archivio di Stato, Venice, and MP = Mensa Patriarcale, a section of the latter; ASP = Archivio di Stato, Padua. Maltezou, Quartiere, quotes topographical data from a number of unpublished charters; for the sake of convenience, I refer to their respective number in that study, yet base my arguments on their full text. The documents published by TTh contain many faulty versions of place names, corrected in more recent editions also mentioned below.

[2] On the topography of the Venetian quarter, see Brown, Quarter, pp. 74–80; Janin, Constantinople, pp. 247–249, 291f.; Borsari, Venezia, pp. 31–39; Magdalino, Constantinople, pp. 80f. However, none of these studies locates in a satisfactory way the boundaries of the Venetian quarter either before or after the Fourth Crusade. E. Concina, Fondaci. Architettura, arte e mercatura tra Levante, Venezia e Alemagna, Venice 1997, pp. 66–75, relies exclusively on published sources to analyze the quarter's functions, without referring to its boundaries.



The Venetian quarter of Constantinople was established in 1082 by Emperor Alexios I Komnenos[3]. It was located on the southern shore of the Golden Horn and consisted of two sections, one behind and the other outside the northern city wall, a distinction that should be borne in mind in view of later developments. The first section behind the sea wall included all the houses and *ergasteria* or shops and workshops along the *embolum* or portico street extending from the Ebraïka or former Jewish quarter in the east to Vigla in the west[4]. More precisely, the western boundary of the quarter followed the watercourse descending from the heights of Vigla into the Golden Horn, as illustrated by a charter of 1090[5]. Greek ἔμβολος

[3] TTh, I, p. 52; new ed. Pozza-Ravegnani, Trattati, p. 39, § 5. Only Latin translations of the original Greek text have survived.

[4] This is the only possible interpretation of the text, taking into account that Latin has no definite articles, whereas they exist in Greek. There is no basis for the reading of M. E. Martin, The Chrysobull of Alexius I Comnenus to the Venetians and the Early Venetian Quarter in Constantinople, ByzSlav. 39 (1978) 22f., who argues that Alexios I granted separate pieces of property and that the quarter came into being only in 1148. By 1082 the Ebraïka was no more inhabited by the Jewish community, which by imperial order had previously been resettled beyond the Golden Horn in the quarter of Galata-Pera. On the Ebraïka and the Jewish gate, see Jacoby, Quartiers juifs, pp. 168–183.

[5] TTh, I, pp. 55–63, esp. p. 56; new ed. Lanfranchi, S. Giorgio Maggiore, II, no. 69, and Pozza, Atti, pp. 31–36, no. 1, esp. p. 32: *a compreenso saro da Vigla qui percurrit ad Portam Peramae usque ad Iudeca.*

and Latin *embolum* later acquired a wider meaning, both in local popular and in western use, and became synonymous with this section of the Venetian quarter and even with the quarter itself[6]. In 1082 the initial Venetian territory within the city included the church of St Akindynos, already previously in Venetian hands. The will of Giovanni Badoer, drafted in Constantinople in 1148, mentions three more churches, namely S. Marco, S. Nicolò and S. Maria, apparently built by the Venetians themselves. Their names generally appear with the addition of *nostri Embuli* or *de nostro Embulo*[7].

The second section of the Venetian quarter was located beyond the city wall. It included three *scalae*, Greek σκάλαι, a term originally used for jetties or landing stages, which had also acquired a broader meaning. In the context of 1082 the *scalae* were in fact narrow strips of land between the city wall and the shore of the Golden Horn, which for lack of an adequate term are called wharves in this paper[8]. It is likely that at that time they were already partly covered by dwellings, shops, workshops, warehouses, taverns and the offices or tables of merchants, money-changers and notaries, yet it is unclear to what extent[9]. These wharves were obviously contiguous to the territory which Venice held behind the sea wall, yet did not entirely cover its northern flank[10]. The inconsistent use of names for the wharves along the Golden Horn raises serious problems regarding their identification, location and extent. It is clear, though, that the *scala de Drongario*, which faced the Droungarios gate, modern Odun kapı, was the most western wharf among the three obtained by Venice in 1082[11]. Further east and adjacent to it came the Perama wharf, situated close to the *Porta Peramae* located *within* the Venetian quarter[12]. In

---

On the meaning of *sarum*, from Greek σάρρα, a heap of stones in the bed of a torrent, see Maltezou, Quartiere, p. 37f. By extension the Venetians used the term for the torrent itself: see the text just cited and below, n. 23. See also Brown, Quarter, p. 76f.

6 The popular use is recorded by Ioannes Kinnamos, Epitome, 6, 10; p. 281 (Bonn); on the Venetian use, see below.

7 Ed. M. Pozza, I Badoer. Una famiglia veneziana dal X al XIII secolo, Padova 1982, pp. 118f. The first two are also mentioned in the chrysobull issued by Manuel I in 1148: see below, n. 18. On these churches, see Borsari, Venezia, pp. 31–33, 36–39.

8 The narrow meaning appears for instance in Michael Attaleiates, Historia, pp. 277f. (Bonn), who explicitely mentions wooden jetties. A Venetian document of February 1207, wrongly dated in TTh, II, p. 4, distinguishes between *scalae* and *scalaticae*, the latter jetties proper. Version E in Pozza-Ravegnani, Trattati, p. 39, § 5, is more precise in its wording than D, since it clearly distinguishes between the two sections of the quarter.

9 Around 1100 a Byzantine notary was practicing at the church of St. Eirene of Perama, on the shore of the Golden Horn: see Magdalino, Constantinople, pp. 34f.; on the location of this church, see p. 159. Buildings and economic activity on Venetian wharves are attested for instance in 1148, between 1156 and 1171, in 1169, and in a cadaster compiled in 1240 or 1241: see below, respectively nn. 20, 30, 25 and 16.

10 See below.

11 ASV, MP, b. 9, c. 18 = Maltezou, Quartiere, no. 29; also TTh, II, pp. 4f. For the location of the gate, see Brown, Quarter, pp. 76f., and Janin, Constantinople, p. 291, yet with wrong siting on map no. 1.

12 See text cited above, n. 5. Its mistaken reading has led to the erroneous identification of the *Porta Peramae* with the Jewish gate and to its siting in the eastern part or at the eastern edge of the Venetian quarter: see Brown, Quarter, pp. 78f., and map, p. 74; Janin, Constantinople, pp. 291f., 406. Correct also my own statement about the location in Jacoby, Quartiers juifs, p. 171

1090 Doge Vitale Falier transferred the two wharves and most of the Venetian quarter to the Venetian monastery of S. Giorgio Maggiore[13]. The third and largest wharf obtained by Venice in 1082, the *scala maior*, is also attested under that name in 1184, 1206 and 1208[14]. In 1090 it remained under the state's direct authority, which explains its alternative name, *scala comunis*. A lease of 1242 describes without name a wharf extending from a marble column on the territory of S. Giorgio Maggiore to the *scala comunis*[15]. We may safely identify the former with the Perama wharf, situated to the west of the latter and contiguous to it. The cadaster compiled in 1240 or 1241 for the patriarchate of Grado lists the Droungarios wharf, the Perama wharf and the *scala comunis* in that order, which seems to confirm their siting from west to east[16]. It should be noted in this context that the name Perama was applied both to a large section of the southern shore of the Golden Horn which included the three wharves just mentioned and, in a more restricted sense, to an area close to the narrowest point of it from which barks crossed over to Sykae-Galata. The *Makros Embolos* of Domninos and Maurianos, the main *decumanus* and thoroughfare of the Constantinian city, connected Perama with the commercial center of Constantinople[17].

Manuel I Komnenos enlarged the Venetian quarter in 1148. The outline of the new southern border can neither be reconstructed nor accurately placed on the ground, despite numerous topographic details provided by his chrysobull[18]. There was no change in the original western boundary. Two depositions made more than fifty years later, in February 1201, confirm that it still followed the watercourse descending from the heights of Vigla to the Golden Horn[19]. To the east the section of the Venetian quar-

---

[13] See document cited above, n. 5. Maltezou, Quartiere, p. 34, assumes the existence of a *scala S. Nicolai* in 1090 after mistakenly identifying the monastery of S. Nicolò mentioned in that year as a Venetian monastery in Constantinople, whereas in fact it was S. Nicolò di Lido, to which a small portion of the Venetian quarter had been transferred somewhat earlier. The Venetian church of S. Nicolò in Constantinople was constructed after 1090: see above, p. 155.

[14] ASV, MP, b. 9, cc. 9, 13, 20, and TTh, II, pp. 43f. = Maltezou, Quartiere, respectively nos. 6, 23, 31 and 22.

[15] ASV, MP, b. 9, c. 32: *scalam positam secus mare prope ripam de Perma secundum quod extenditur a sellis comunis usque ad columpnam marmoream que est de iure Gradensis patriarchatus* = Maltezou, Quartiere, no. 46. The words *a sellis* or 'from saddles' are devoid of sense in this topographical context and must be a slip presumably due to the notary Giacomo Viviano, who copied the document from his own register. The original reading was presumably *a scalla* or *a scallis*; it is supported by the cadaster mentioned in the next note.

[16] Property on the first two wharves is listed in the first three sections of the cadaster compiled for the Patriarchate of Grado in 1240 or 1241, the second with the heading *Aput Drongarium*. Faulty and incomplete edition in TTh, II, pp. 8–11; on p. 11, after *scala de Drongario*, add *scala de Perama, prope scalam comunis*. Analysis and new dating of the cadaster in Jacoby, Settlers, pp. 189–195.

[17] The first use of Perma is illustrated in the documents cited above, n. 14, for instance in ASV, MP, b. 9, c. 9: *ad ripam de Perma in scala maiore*. The names of the Perama gate and wharf reflect the second use. Lack of distinction between the two has led to erroneous identifications and locations. On the *decumanus*, see C. Mango, Le développement urbain de Constantinople (IVe–VIIe siècles), (Travaux et mémoires du centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Collège de France. Monographie, 2), Paris 1985, p. 31, and Berger, Untersuchungen, pp. 442–447.

[18] TTh, I, pp. 109–113; new ed. Pozza-Ravegnani, Trattati, pp. 70–75. See also Borsari, Venezia, pp. 33f.

[19] ASV, Procuratori di S. Marco de Supra, b. 135. See the excerpt cited by Maltezou, Quartiere, p. 38.

ter behind the city wall bordered on the former Jewish quarter, as it had since 1082. Yet between the wall and the Golden Horn Manuel I added the *scala Sancti Marciani*, located near the hospital bearing that name. This wharf, the fourth to be transferred to Venice, was clearly situated to the east of the three contiguous ones granted by Alexios I in 1082. No other wharf is explicitely mentioned in the emperor's chrysobull of 1148[20], yet according to a document issued in 1156 his grant included *four* wharves. In 1151 or 1152 the Commune leased them to a consortium of seven Venetian *boni homines* for a period of four years. Interestingly, the four wharves were situated between others remaining under the Commune's direct administration and, therefore, were not contiguous[21]. One of them was known by the names Cacegalla, Cuzugaia or Cuzugala. A note added to a document issued in 1184 mentions it as the fifth Venetian wharf[22]. This charter refers to a piece of land on the *scala Cuzugaia* bounded on one side by *Perma* or Perama, a section of the shore of the Golden Horn, and on the other by a watercourse, which cannot have been identical with the one along the quarter's western boundary, adjacent to the Droungarios wharf. Indeed, two documents drafted respectively in 1188 and 1195 mention another torrent, which reached the Jewish wharf[23]. The Cuzugala wharf mentioned in 1184 was thus situated at the eastern edge of the Venetian quarter and contiguous with the former Jewish quarter. Apparently it was already in Venetian hands by 1152[24]. We may safely assume, therefore, that it too was granted by Manuel I in 1148. Somewhat later, in any event before 1169, the Commune transferred the Cuzugala wharf to the Patriarchate of Grado, which leased then its entire waterfront to Romano Mairano for six years[25]. It is unclear how many other wharves were included, if at all. The Patriarchate's ownership of the Cuzugala wharf, abolished by the Byzantine seizure of the Venetian quarter in 1171, was renewed when

---

[20] TTh, I, pp. 191, 194; new ed. Pozza-Ravegnani, Trattati, pp. 72, 74: *scala Sancti Marciani (...) cum universa eius comprehensione et continentia et que in ea sunt, domibus et ergasteriis.* On the *hospitalis Sancti Marciani* and its location, see G. Dagron, Constantinople. Les sanctuaires et l'organisation de la vie religieuse, in: Actes du XIe Congrès international d'archéologie chrétienne, Rome 1989, pp. 1076f.; also Magdalino, Constantinople, pp. 30, 80, 83, who p. 30, n. 78, locates the hospital at the northern end of the main *decumanus* of the Constantinian city. Yet the topographical indications provided by the chrysobull of 1148 clearly point to a site further east.

[21] L. Lanfranchi (ed.), Famiglia Zusto (Fonti per la storia di Venezia, Sez. II: Archivi privati), Venice 1955, no. 24. The consortium obtained *toto eo quod Manuel serenissimus Constantinopolitanus imperator noviter nostro comuni dederat (...) de scalis que adiacent inter nostras scalas*; see also ibid., no. 23. The four wharves had previously been leased to other individuals.

[22] All the names are attested in 1184: DCV, no. 344; ASV, MP, b. 9, cc. 7 and 10 = Maltezou, Quartiere, nos. 5 and 7. The note, which appears on the last document, is cited by Maltezou, ibid., p. 38, n. 48; see also ibid., pp. 37–39.

[23] Lanfranchi, S. Giorgio Maggiore, III, no. 500: *supra sarum qui discurrit in scala que dicitur Ebreaky*; see also no. 581, with similar formulation.

[24] As suggested by an unpublished document of that year referring to the *scala Cacegalla*: see Maltezou, Quartiere, p. 37, n. 41.

[25] DCV, no. 245: *de tota nostra ripa de Constantinopolis et domibus et tabernis.* The only known twelfth-century grant of Venetian state property in Constantinople to the Patriarchate, in 1107, does not include wharves, although one may wonder whether the taverns appearing in that context allude to them: TTh, I, pp. 67–74.

the Venetians returned to it twelve years later[26]. It is attested shortly afterwards in 1184[27].

The uncertainty about the number of wharves granted by Manuel I in 1148 and their location is enhanced by a transfer of property to the church of S. Nicolò *de Embulo* made by Doge Vitale Michiel II between his election in 1156 and the events of 1171[28]. A piece of land adjacent to the *scala petrinea Sancti Nicolai*, the stone wharf of S. Nicolò, is documented in December 1183[29], shortly after the Venetians returned to their quarter. At that time, before Byzantium and Venice signed a new treaty in 1187, there was some disagreement between them about the number and extent of the Venetian wharves, clearly those owned by Venice since 1148. Therefore, in 1185 the three ambassadors sent by Doge Orio Malipiero to Constantinople were willing to confirm the grant made to S. Nicolò *de Embulo* before 1171, yet firmly refused to include the wharf, on which twelve houses stood[30]. Whatever the number of wharves transferred by Manuel I, it is only after 1148 that Venice held the entire waterfront covering the northern flank of its territory behind the sea wall. Anna Komnene's definition of the Venetian quarter, ἀπὸ τῆς παλαιᾶς Ἑβραϊκῆς σκάλας μέχρι τῆς καλουμένης Βίγλας, reflects this new situation, rather than the chrysobull of 1082 issued by her father Alexios I[31]. It should be borne in mind that she wrote the *Alexiad* after 1148.

German and French quarters existed in Constantinople before 1189. They consisted of territory behind the sea wall and wharves in their vicinity and must have been contiguous[32]. It was undoubtedly Manuel I who granted premises to the Germans in response to King Conrad III of Germany, either after the emperor's marriage to the king's sister-in-law Bertha of Sulzbach in 1146 or, more likely, during Conrad's sojourn in Constantinople in 1148, which enabled a strengthening of the alliance between them[33]. The French

---

[26] On this dating, see D. Jacoby, Conrad, Marquis of Montferrat, and the Kingdom of Jerusalem (1187–1192), in: L. Balletto (ed.), Atti del Congresso Internazionale "Dai feudi monferrini e dal Piemonte ai nuovi mondi oltre gli Oceani", Alessandria, 2–6 Aprile 1990, Alessandria 1993, p. 221 (rpt. in: D. Jacoby, Trade, Commodities and Shipping in the Medieval Mediterranean, Aldershot 1997, no. IV).

[27] See above, n. 22.

[28] NDCV, no. 35. The recipient of the grant, abbot Domenico Contarini of S. Nicolò di Lido, is attested in 1161: DCV, no. 150. This confirms the identity of the doge and prevents any confusion with a predecessor and namesake.

[29] Lanfranchi, S. Giorgio Maggiore, III, no. 455, of May 1185, with reference to the earlier date.

[30] NDCV, no. 35: *in contentione inter nos et Grecos*.

[31] Anne Comnène, Alexiade, 6, 5, ed. B. Leib, Paris 1937–1945, II, p. 54. In Jacoby, Quartiers juifs, p. 170, I wrongly suggested that this definition was based on the chrysobull of 1082, which is impossible in view of the arguments adduced here. Note that Anna also errs in claiming that Alexios I allotted an annual payment in gold to *all* the churches of Venice.

[32] TTh, I, pp. 208f.; new ed. Pozza-Ravegnani, Trattati, pp. 107f.: *embolos Alemanorum et Francigenarum et maritimas eorum scalas*. While the French could sail on the Mediterranean, the German merchants reached Constantinople by land and, therefore, it is unclear why they needed a wharf.

[33] On their relations, see Magdalino, Manuel I, pp. 38, 42f., 52f. The dating of the grant to the Germans is supported by Conrad's letter of 1142 requesting a piece of land in Constantinople, on which a German church would be constructed; it implies that the premises had not yet been offered at that time: see Otto of Freising, continued by Rahewin, Gesta Frederici seu rectius Cronica, 1, 25; ed. F.-J. Schmale, Darmstadt 1965, pp. 174–176. The church is not mentioned later and was apparently never built.

premises were presumably conceded at the request of Louis VII, who also passed through Constantinople in 1147 in the course of the Second Crusade, possibly because Manuel I sought to ease the strained relations between them[34]. In June 1189 Emperor Isaac II Angelos transferred the little used commercial premises and wharves of the Germans and the French to Venice, in response to the latter's pressure. The yearly fiscal revenue they would yield was estimated at some fifty gold pounds[35]. Since the western boundary of the Venetian quarter remained unchanged from 1082 to 1204, as noted above, the German and French quarters with their respective wharves must have been situated to the east of Venice's territory. Their location is revealed by a charter of February 1207, according to which the German wharf, the most eastern one, bordered on the church of St. Eirene of Perama[36]. This church thus stood outside the city wall on the shore, at the edge of the Pisan quarter, as we learn from a reference to a religious disputation which took place in its vicinity in 1136 and from a Venetian charter of 1212[37]. It was presumably sited close to modern Bahçe kapı[38]. In other words, the German and the French quarters were situated within the former Jewish area separating the Venetian quarter from the Pisan one. It follows that their respective wharves, whose names are not mentioned, covered sections of the Jewish wharf, known both from Anna Komnene and from two Venetian private documents drafted respectively in 1188 and 1195[39]. In any event, the recently suggested location of the German and French quarters to the west of the Venetian quarter is definitely excluded[40].

---

[34] On these relations, see Magdalino, Manuel I, pp. 47–52.

[35] See above, n. 32.

[36] TTh, II, pp. 4–8, esp. p. 6: *proprietates terrarum cum duabus voltis circa curtem S. Herinis foris muri usque in dictam ecclesiam S. Herinis versus proprietates que quondam fuerunt Alemanorum*; note also Henricus Allemannus, who in 1206 and 1207 resided close to St Eirene: ASV, MP, b. 9, c. 11 = Maltezou, Quartiere, no. 19; TTh, II, pp. 52–54.

[37] Anselm of Havelberg, Dialogi, in PL 188, col. 1163: *in vico qui dicitur Pisanorum juxta ecclesiam Agie Irene*, in the Pisan street or quarter at a place *close* to St. Eirene. Janin, Les églises, p. 107, considers that the passage places St. Eirene *within* the Pisan quarter. His reading, commonly accepted, is clearly excluded for two reasons. First, since the Pisan quarter enjoyed ecclesiastical autonomy, St. Eirene should have been a Pisan church, yet is never mentioned as such; more importantly, if it had been inside the Pisan quarter, the Venetian podestà could not have granted property contiguous to it in 1207, as illustrated in the previous note. For the charter of 1212, see below, n. 56.

[38] On the church, see Janin, Les églises, pp. 106f., and Berger, Untersuchungen, pp. 447–449. Berger's location is imprecise. According to the Vita of Markianos, St. Eirene was so close to the shore that the nearby wharf had to be strengthened to enable its construction: see Berger, Intersuchungen, p. 499. The evidence adduced here, nn. 36 and 56, proves that the church survived the fire of 1203: contra Berger, Untersuchungen, p. 449. On the other hand, both the nearby mosque apparently built in 1188 and the *mitaton* of the Muslim merchants in which it stood were destroyed: see D. Jacoby, Diplomacy, Trade, Shipping and Espionage between Byzantium and Egypt in the Twelfth Century, n. 75, in: G. Makris — C. Scholz (eds.), Festschrift für Peter Schreiner (in press).

[39] See above, p. 158 and p. 157, n. 23.

[40] Suggestion made by Magdalino, Constantinople, p. 80, n. 180, and p. 89, whose siting of St Eirene to the west of the Venetian quarter, ibid., p. 106 (map), is also mistaken. The area requested by Genoa from Manuel I in 1171 may also have been to the east, rather than to the west of the Venetian quarter as hypothesized by Magdalino, ibid., p. 80, n. 181, and p. 89.

The Fourth Crusade and the Latin conquest of Constantinople, completed by 13 April 1204, enabled Venice to enlarge substantially its quarter. About a month before the conquest, in March 1204, Doge Enrico Dandolo on behalf of Venice and the leaders of the crusader armies concluded a treaty, which also dealt with the territorial partition of Constantinople. The future emperor was allotted one quarter of the city, including the Blachernae and Boukoleon palaces situated respectively in its northern and southeastern sections, while the Franks and Venice obtained three eighths each of the urban territory[41]. In fact, after the conquest Venice exercised political authority over its share and the emperor over the other portion of the city. The boundary between the two does not appear in the treaty of March 1204, yet there is good reason to believe that it had already been sketched, if not determined, before the latter's signing. According to Niketas Choniates, within the first five days following the conquest some Venetians residing outside Venice's quarter abandoned their house since it was situated in an area allotted to the Franks[42]. It was thus already known by then how the city would be divided, and the implementation of the partition must have followed promptly[43]. Moreover, from Choniates we may gather that while some Venetians lived outside the quarter before 1204[44], after the conquest the Venetians established themselves exclusively in the enlarged Venetian quarter. This rule applied both to former residents of Constantinople, some of whom were compelled to resettle, as noted earlier, as well as to new immigrants. It follows that transactions in real estate involving the Commune, Venetian ecclesiastical institutions or Venetian individuals in the years following the Latin conquest may offer conclusive evidence regarding the boundary and extent of the enlarged Venetian quarter from 1204 to 1261.

Venice's eastern boundary along the Pisan quarter, established in 1189, remained unchanged from 1204 to 1261. This quarter continued to exist as an autonomous entity, despite the heavy damage it had suffered from the fire of August 1203[45]. Presumably Baldwin I, more likely Henry of Flanders in 1207 renewed Pisa's privileges, which must have included the preservation of the latter's quarter. The privileges were confirmed by Robert of Courtenay, who reigned from March 1221 to January 1228, and in the following month by his sister Mary, who acted as regent of the Empire after his death. Throughout these years successive Pisan *vicecomites* were in charge of their city's interests in Constantinople[46]. To the two churches in the Pisan quarter, S. Nicola and S. Pietro, Pope Innocent III added the Greek monastery of the Holy Saviour τῶν Ἀπολογοθετῶν, located outside the Neorion gate and contiguous to a

---

[41] TTh, I, pp. 447, 450.

[42] Nicetas Choniates, Historia, ed. J. A. van Dieten (CFHB XI), Berlin — New York 1975, I, pp. 587–589. Choniates left the city five days after its fall.

[43] It is unlikely that it took place as late as the summer of 1204, during the absence of Emperor Baldwin from Constantinople, as suggested by A. Carile, Partitio terrarum imperii Romanie, Studi Veneziani 7 (1965) 153, who for this dating relies on Robert de Clari, La conquête de Constantinople, ed. Ph. Lauer, Paris 1956, p. 102, § CVII.

[44] As recorded also by Ioannes Kinnamos, Epitome, 6, 10; pp. 280–282 (Bonn).

[45] On the Pisans and their quarter in the twelfth century, see Borsari, Pisani, pp. 59–75; Madden, Fires, pp. 74–76, 93 (map).

[46] Müller, Documenti, pp. 86f., nos. 55–56; Borsari, Rapporti, pp. 479–481.

Pisan wharf[47]. The prior of the Pisan church of S. Pietro, Benenatus, already attested in 1197, before the Fourth Crusade, was still in office in 1223. In 1230 Pope Gregorius IX sent a letter to Caitanus, *prior ecclesiae campi Pisanorum*[48]. These priors managed to uphold the autonomy and rights of the Pisan church within the confines of Pisa's quarter against the attempts of the Latin patriarchs of Constantinople to quash them[49]. Pisa's hold over its quarter was also ensured by its good relations with Venice, illustrated by the treaties the two powers signed in 1206 and 1214[50].

Despite the partition effected soon after the conquest, the issue of the border between the Venetian and imperial sections of the city was not entirely settled. It was raised anew in 1205 with respect to the strip of land between the city wall and the shore of the Golden Horn, which included the *via de Longario*. The existence of this street, apparently beginning at the Droungarios gate, was the outcome of building activity over more than a whole century. Venice claimed property rights over the section of the *via de Longario* and the territory on both its sides within an area extending along the entire northern flank of its pre-1204 quarter[51]. The Venetian position was contested by the imperial side, apparently because it was only partly backed by documents[52]. Venice took advantage of the accession of Emperor Henry of Flanders to the position of *moderator* or regent of the Latin Empire in August 1205 to exert pressure on him. Henry ordered the marshal of the Empire, Geoffroy of Villehardouin, to reach an agreement with the podestà Marino Zeno, as reported by the latter[53]. The Venetian claim was recognized in October 1205[54], as confirmed both directly and indirectly by later evidence. Indeed, land and buildings in the area between the city wall and the Golden Horn were included among the pieces of property which the podestà Marino Zeno transferred to the Patriarchate of Grado in February 1207[55]. In 1212 Doge Pietro Ziani granted to the

---

[47] Müller, Documenti, pp. 48 (Greek), 57 (Latin), no. 34; pp. 84–86, no. 54: *prope campum Pisanorum*; pp. 93f., no. 62. *Campus* appears here in the sense of quarter, as below, n. 59. By 1182 Pisa had several wharves: see Borsari, Pisani, pp. 62–64. See also Janin, Les églises, pp. 573f.

[48] Müller, Documenti, p. 78, no. 47; p. 84, no. 54; p. 93, no. 62; p. 98, no. 67.

[49] See previous note and Borsari, Rapporti, pp. 483–486.

[50] W. Heyd, Histoire du commerce du Levant au moyen âge, Leipzig 1885–1886, I, pp. 289f.; Müller, Documenti, pp. 88–90, no. 57.

[51] *Longario* was apparently a popular western derivation from Greek *Droungarios*. Venice's claim to the street and the latter's location are mentioned in 1231: see below, n. 58. The first three sections of the cadaster compiled in 1240 or 1241 list property on both sides of the street: see above, n. 16.

[52] See below, n. 54.

[53] TTh, II, p. 5: *tam ea omnia que dicta sunt foris muri civitatis (...) nos et Jufredus mariscalcus Imperii, quidem voluntate et ex precepto dom. Henrici imperatoris insimul determinavimus*. Since Henry was crowned emperor on 20 August 1206, he was mentioned as such in this and some later documents dealing with the agreement: see below. However, see the confirmation of Peter of Courtenay in 1217, below, n. 57.

[54] Dating provided by Henry's proclamation of October 1205 that the two sides had reached an agreement, including about Venice's claims to various possessions before 1204 *tam cum scripto quam sine scripto*: TTh, I, pp. 571–574, esp. p. 573; new ed. J. Longnon, Recherches sur la vie de Geoffroy de Villehardouin, suivies du catalogue des actes des Villehardouin, Paris 1939, pp. 191–194, no. 74.

[55] See text cited above, n. 53.

monastery of S. Tommaso dei Borgognoni di Torcello land situated close to St. Eirene of Perama and extending as far as the Pisan quarter, thus within the area annexed in 1189[56]. The agreement of 1205 regarding the *via de Longario* was confirmed by Emperor Peter of Courtenay in 1217, as we may gather from the latter's reference to the understanding reached by Henry of Flanders as *moderator* with the podestà Marino Zeno[57]. Emperor John of Brienne explicitely confirmed it once more in 1231, obviously under Venetian pressure[58].

The imperial and Venetian parties also strongly disagreed for several years about other areas annexed by Venice after the conquest. In 1223 Emperor Robert of Courtenay and the podestà Marino Storlato decided to set up a joint imperial-Venetian commission, which within two years would reach a decision about the respective rights of the two parties regarding the commercial premises held by Latin nations before 1204. During the two year-period Vitale Ferro, a prominent Venetian resident of the city, would be entrusted with all the revenues accruing from the disputed territories and their inhabitants, whether deriving from Venetian or imperial regulations[59]. In fact, several issues were easily solved, as we may gather from the absence of any reference to them in Robert's declaration of February 1224[60]. The emperor recognized Venice's ownership of its quarter within the boundaries existing in 1204, including the German and French premises situated in the former Jewish quarter. This is implied by the preservation of Venice's eastern border of 1189 with the Pisan quarter throughout the Latin period and confirmed by two transactions. In 1258 the monastery of S. Tommaso dei Borgognoni di Torcello leased two pieces of land in the *ruga Alemanorum* to Andrea Scotto, and in 1259 another one adjacent to St Eirene to the widow of Biagio Sirano[61]. Moreover, for obvious reasons there was no dispute with respect to the autonomous Pisan quarter. Finally, Venice acknowledged

---

[56] F. Cornelius [Corner] (ed)., Ecclesiae Torcellanae, Venice 1729, I, pp. 220f: *petium de terra nostri comunis Venetiarum in Constantinopoli positam juxta ecclesiam Sancte Hereni in latere in Constantinopoli, in parte austri, (...), versus orientem usque ad divisionem que est inter nos et gentes Tuscanorum*, a clear reference to the Pisan quarter. In February 1207 some property transferred to the patriarchate of Grado is described as being adjacent to those of St. Eirene and to the Lombards (*firmat in Lombardis*), an obvious slip for Tuscans since there is no evidence regarding a Lombard quarter in Constantinople: TTh, II, p. 6. On the annexation of 1189, see above, p. 159.

[57] TTh, II, pp. 194f.

[58] TTh, II, pp. 282–284, 291f.: *loca et viam que vocatur de Longario extra murum civitatis Constantinopolitane usque ad aquam que currit a veteri possessione Venetorum eiusdem civitatis usque ad novam.* Since the old and the new territory of Venice were contiguous, the topographical definition regarding Longario refers to a continuous stretch of land.

[59] TTh, II, pp. 253f.: *de facto omnium camporum gentium latinarum Constantinopolis et eorum iurisdictionum, quos campos ipse latine gentes habebant in tempore Grecorum.* Vitale Ferro served as counsellor to the Venetian podestà in 1220: F. Cornelius [Corner] (ed.), Ecclesiae Venetae Antiquis Monumentis nunc etiam Illustratae, Venice 1749–1753, III, p. 99.

[60] TTh, II, p. 255.

[61] ASV, S. Tommaso dei Borgognoni di Torcello, in Madonna dell'Orto, b. 1 Perg., Rialto, 25 July 1258, notary Andrea Moro, and ibid., 16 December 1259, notary Giovanni Beltrami. On the location of St Eirene of Perama at the eastern edge of the former Jewish quarter, see above, p. 159.

the inclusion of the former Genoese quarter in the imperial portion of the city. Genoa was not officially represented in Constantinople, nor did it exercise any authority over its former quarter during the Latin period[62], despite the four agreements it concluded with Venice from 1218 to 1251[63]. Territorial continuity was a guiding principle in Venice's expansion in Constantinople, and since the former Genoese quarter was located to the east of the Pisan one[64], there was no Venetian motivation to claim it.

Eventually, the dispute between the imperial and Venetian parties was restricted to two issues. One of these was the fate of the quarter granted at an unknown date in the twelfth-century to Provençal and Spanish merchants. The absence of any reference to wharves in this context implies that their quarter did not reach the shore of the Golden Horn, contrary to the German and French premises. We have seen that Venice's quarter was contiguous to the Pisan one since 1189 and remained so after 1204. Therefore, the joint Provençal-Spanish premises appear to have stood to the south of the French and German quarters and like them within the former Jewish area. In 1224 Robert of Courtenay agreed that these premises should be divided according to the partition treaty of March 1204 and that, consequently, Venice should retain three eighths of them, which it had already obtained shortly after the conquest[65].

Apparently at that time Venice also took hold of a shipyard, the possession of which similarly became a matter of dispute between the Latin emperors and Venice in the following years. With respect to this installation Venice had to forgo the principle of territorial continuity implemented in annexations. There was no arsenal on the shore of the Golden Horn along which Venice expanded west of its existing quarter[66]. Three shipyards are known to have existed in the Golden Horn at the time of the Latin conquest, two of them on its southern and one on its northern coast[67]. It is quite unlikely that Venice should have used the arsenal in the port of Kosmidion to the northwest of the Blachernae, an area under imperial authority, since it was far removed from its quarter. Another shipyard, also on the southern shore, functioned in the port of the Neorion, yet its precise location there is unknown. The Pisan quarter, placed between this port and Venice's quarter since 1189, blocked Venetian access to it by land. We have already

---

[62] See M. Balard, Les Génois en Romanie entre 1204 et 1261. Recherches sur les minutiers notariaux génois, in: Mélanges d'archéologie et d'histoire, publiés par l'Ecole Française de Rome 78 (1966) 475–477, 480, 483f., 486 (rpt. in: id., La mer Noire et la Romanie génoise [XIIIe–XVe siècles], London 1989, no. I). Genoese merchants were nevertheless active there: see also Jacoby, Settlers, pp. 198f.

[63] Giordano-Pozza, Trattati, pp. 53–221; S. Origone, Die Verträge der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts zwischen Genua und Venedig, Mitteilungen des Bulgarischen Forschungsinstituts in Österreich 8 (1986) 89–95, esp. 92, rightly stresses that all the clauses referring to a Genoese official presence in Constantinople were formulated in the future tense and that their repetition implies that they were never implemented.

[64] See M. Balard, La Romanie génoise (XIIe–début du XVe siècle) (Bibliothèque des Ecoles françaises d'Athènes et de Rome 235), Rome 1978, pp. 108–112, 179–182.

[65] TTh, II, p. 255.

[66] On this annexed area, see below.

[67] See H. Ahrweiler, Byzance et la mer. La marine de guerre, la politique et les institutions maritimes de Byzance aux VIIe–XVe siècles, Paris 1966, pp. 430–435.

noted that the Pisan quarter suffered severe damage from the fire of August 1203[68]. Since it was adjacent to the Neorion gate, one may wonder whether this had also been the fate of the neighboring shipyard. This would explain the importance acquired by the third arsenal, the Exartysis, situated to the west of Sykae opposite the territory annexed by Venice in 1204. George Pachymeres reports that the Latins took advantage of this arsenal throughout the Latin period[69]. Although he does not explicitely mention Venice in this context, there is good reason to believe that when John of Brienne confirmed Venice's right over the arsenal in 1231, he referred to the Exartysis[70].

Venice's quarter expanded substantially to the northwest along the Golden Horn as far as the Blachernae region, allotted to the emperor by the treaty of March 1204[71]. The sea wall extending along the Golden Horn from the last tower in the vicinity of the monastery of Christ Evergetes to the Blachernae tower, especially in the area of Petrion situated between the Constantinian and the Theodosian walls, had severely suffered from the Latin attacks of 17 July 1203 and April 1204[72]. Between June 1205 and March 1207 the podestà Marino Zeno rebuilt this section of the sea wall, which now belonged to Venice. In February 1208 Doge Pietro Ziani granted fishing rights along the same section to the Venetian monastery of S. Giorgio Maggiore[73]. The residential area of Petrion, which lay behind the sea wall[74], was extensively damaged by the fire of 17–18 July 1203, yet apparently not all its buildings were destroyed[75]. Some of them were either preserved or else restored, as suggested by later evidence on Venetian settlement in this area. In 1234 Pope Gregory IX ordered an inquiry regarding the ecclesiastical rights of St. Akindynos over the Venetians residing in Constantinople. According to one witness, Marino Bon resided in the vicinity of S. Euphemia, undoubtedly the church bearing that

---

[68] See above, p. 160.

[69] Georges Pachymérès, Relations historiques, 5, 10, ed. A. Failler, Paris 1984, II, p. 469; wrong interpretation and location in the commentary, which does not take into account Ahrweiler's arguments, on which see above, n. 67.

[70] TTh, II, pp. 284, 293.

[71] See above, p. 160.

[72] On 17 July 1203, attack along the shore of Petrion (on which see below): Nicetas Choniates, Historia, I, p. 545 (van Dieten), and a letter of Hugh of St. Pol in: Chronica regia Coloniensis, ed. G. Waitz, Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum, XVIII, pp. 206f. (TTh I, p. 309); on 9 and 12 April 1204, attacks along the entire section, especially on Petrion: Nicetas Choniates, Historia, I, p. 568 (van Dieten). On 9 April Alexios V oversaw the action from the monastery of Christ Pantepoptes (on which see below, p. 165). Location of Petrion in Janin, Constantinople, pp. 407f.

[73] TTh, II, pp. 47–49, and III, pp. 23f.; new ed. and correct dating of the first document by Pozza, Atti, pp. 39–41, no. 7: *ab ultima turri Virgioti versus Wlachernam ... usque ad turrim Wlachernam.* On the monastery of Christ Evergetes, see Magdalino, Constantinople, p. 70. On the Blachernae tower built by Isaac II Angelos, yet without reference to this document, see Janin, Constantinople, p. 126. The rebuilding of the wall is mentioned in both charters. On Zeno's term of office, see R. L. Wolff, A New Document from the Period of the Latin Empire of Constantinople. The Oath of the Venetian Podestà, Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves 12 (1952) (= Mélanges Henri Grégoire, IV), p. 559 (rpt. in: id., Studies in the Latin Empire of Constantinople, London 1976, no. VI).

[74] See Magdalino, Constantinople, p. 89.

[75] See Madden, Fires, pp. 73f., 90, 93 (map).

name in the area of Petrion[76]. Marco Venier was established in that area sometime before August 1250, as well as his brother Stefano[77]. Marco may have already been settled there in 1233, when he conducted business on behalf of his father[78].

The absence of adequate documentation prevents us from determining the depth of the territory annexed by Venice to the south of Petrion. We are more fortunate, though, with respect to the area enclosed by the Constantinian wall and the aqueduct of Valens which lay to the west of the Venetian quarter existing on the eve of the Fourth Crusade. This area included the monastery of Christ Pantokrator, which consisted in fact of a building complex, namely the monastery proper, two churches, a hospital and a hospice for old people[79]. The Pantokrator, which offered ample space for gatherings, offices and storage, became the new center of Venice's administration in Constantinople since shortly after the conquest, as implied by an incident involving the first Venetian podestà, Marino Zeno. In 1206 he forcefully removed the sacred icon of the "Virgin who points the way," the Hodegetria, thought to have been painted by St Luke, from the church of St. Sophia to the Pantokrator[80]. In 1238 a Venetian resident of the city, Nicolò Querini, provided 13,134 hyperpers for the consolidation of a number of loans previously advanced by other merchants to the leading barons governing the Latin Empire. As surety he received the Crown of Thorns supposedly worn by Christ, which was to be kept by Pancracio Gaversono, in charge of the Commune's treasury located at the Pantokrator[81]. On 20 February 1251 the podestà Marco Gausoni summoned Marco Venier to appear before him *infra Pantogratorem*, where his council convened to deal with judicial matters[82]. The monastery of Christ Pantepoptes, the church of which is identified with Eski Imaret mesciti, was situated to the northwest of the Pantokrator. It was taken over some time after 1204 by the Venetian monastery of S. Giorgio Maggiore, which in 1244 leased it to the bishop of Heraclea, Benedict, in return for an annual payment[83]. Shortly after the conquest Venetian settlers established themselves in the vicinity of the church of the Holy Apostles, at some distance west of the Pantokrator[84]. In 1209 Pietro Marconi sold his land and

---

[76] ASV, Cancelleria inferiore, Notai, b. 153, no. 8. On the church and the adjoining monastery, yet without reference to the Latin period, see Janin, Les églises, pp. 127–129, § 6, and Magdalino, Constantinople, pp. 65, 75.

[77] Injunction of Doge Marino Morosini issued on 29 August 1250 regarding Marco Venier, resident *in Constantinopoli in loco Petriis*, included in a document issued by the podestà Marco Gausoni: ASP, Archivio Diplomatico, no. 1924. Stefano Venier is mentioned as *olim habitator Constantinopoli in loco Petrum* in 1266, thus after the Byzantine reconquest of the city: ASP, Archivio Diplomatico, nos. 2234–2235.

[78] NDCV, no. 86.

[79] See Janin, Les églises, pp. 515–523, § 18, and for specific buildings, pp. 175f., § 31; p. 344, § 16; p. 556, § 21; pp. 46f. The churches are known today as Zeyrek Kilise Camii.

[80] See R. L. Wolff, Footnote to an Incident of the Latin Occupation of Constantinople: the Church and the Icon of the Hodegetria, Traditio 6 (1948) 319–328.

[81] TTh, II, pp. 346–349; better ed. in A. Teulet, Layettes du Trésor des Chartes, II, Paris 1866, pp. 391f., no. 2744. On Querini and the loans, see Jacoby, Settlers, p. 193.

[82] See first document cited above, n. 77.

[83] Janin, Les églises, pp. 513–515, § 17; TTh, II, pp. 422f.

[84] On the church, see Janin, Les églises, pp. 41–50.

house located close to the church to Matteo Acotanto. The following year Pietro Bernardo sold to the Holy Apostles two thirds of several houses and some land in its vicinity, which he had acquired from Viviano the physician[85]. The pieces of property sold in these two transactions were obviously situated within the territory annexed by Venice shortly after the Latin conquest. Since they did not previously belong to Venetian ecclesiastical institutions, it is clear that their owners had obtained them from the Commune itself.

Two unpublished documents drafted in Constantinople provide more precise information about the southern boundary of the enlarged Venetian quarter. According to a deposition made in April 1234 the Venetian Marco Beaqua resided *in loco qui vocatur Diomakelli*[86]. More details about this area appear in the contract drafted on 28 March 1252, by which Pietro Querini sold to his brother Nicolò three pieces of property, the nature and location of which are of particular interest for our purposes[87]. One of them was a *palacium*, a term equivalent to Italian palazzo, which in thirteenth century parlance as nowadays points to a large building several stories high. The other pieces of property, a plot of land and a field, were adjacent to this structure, called Lanissa and Alanissa in the sale contract. All of them were included in the area of *Diumachelli*. To the north the building abutted upon the *pons de Agogo* which, in fact, was not a bridge but an aqueduct, Greek ἀγωγός. The name Agogos was applied to the main aqueduct bringing water into Constantinople, largely completed by 373 under Emperor Valens and called after him. The aqueduct proceeded from the northwestern section of the Theodosian wall enclosing the city in a southeastern direction and ended at a *castellum divisorium* placed at the Forum Tauri or Forum of Theodosius, modern Beyazit square[88]. It is precisely in that area that we may site the building Lanissa or Alanissa, since a section of the Forum Tauri was called Alonitzion (Ἀλωνίτζιον)[89]. As noted above, the building was contiguous to the Valens aqueduct. It follows that the latter's last section reaching the Forum Tauri was still standing in the mid-thirteenth century. This is further confirmed by the location of Diumachelli, mentioned in the contract of 1252. It is commonly assumed that Dimakelin (Διμάκελιν) was identical with Leomakellon or Leomakellion, either identified as the meat market τὸ Μάκελλον situated behind the Forum of Constantine[90], or else placed to the north of the aqueduct in the vicinity of the Pantokrator[91]. However, the contract clearly locates the building Alanissa and the area

[85] ASV, S. Zaccaria, b. 36 Perg., notary Nicolò Tinto; DCV, no. 527.

[86] ASV, Cancelleria inferiore, Notai, b. 153, no. 8.

[87] ASV, Cancelleria inferiore, Notai, b. 8, no. 19.

[88] Janin, Constantinople, pp. 198–200, 306, yet see now C. Mango, The Water Supply of Constantinople, in: C. Mango — G. Dagron, Constantinople and its Hinterland. Papers from the Twenty-Seventh Spring Symposium of Byzantine Studies, Oxford, April 1993, Aldershot 1995, pp. 12–15.

[89] Janin, Constantinople, p. 68.

[90] Ibid., pp. 379f., 383.

[91] See Berger, Untersuchungen, pp. 513–516, and map, no. 139.

of Dimakelin south of the aqueduct at the Forum Tauri[92]. Dimakelin thus appears to have been distinct from both Leomakellon or Leomakellion and τὸ Μάκελλον. The document of 1252 also mentions a church of St Makarios, not attested otherwise, standing along a colonnaded street in Dimakelin to the west of Alanissa[93].

Constantin I built several palaces at Alonitzion to house dignitaries coming from Rome. Leo I (454–474) constructed at the Forum Tauri a large and beautiful palace, which had disappeared by the mid-fourteenth century, and Justinian I added one for his sister Vigilantia in the vicinity[94]. One of these structures, presumably among those of Constantine I, apparently still survived in the thirteenth century. Indeed, the charter of 1252 applies the names Lanissa and Alanissa to a specific building, which must have been repaired and restored at several occasions over the centuries. Before becoming the property of Pietro Querini, Alanissa had belonged to his father Giberto and had apparently served as the latter's residence since shortly after his arrival in Constantinople in 1209 or somewhat earlier[95]. In addition to the property transferred to his son Pietro, Giberto had also granted other, contiguous pieces of real estate to his younger son Nicolò. It is noteworthy that Pietro also leased some adjacent land from the Commune. Among their neighbors we find several Venetians. The region around the Forum Tauri, which included Dimakelin, did not suffer from the fires of 1203–1204[96], which may explain both Venice's interest in its annexation and Venetian settlement in that area.

* * *

The evidence about Venetian property in Constantinople from 1082 to 1261 is more abundant than commonly believed. Although fragmentary, it enables some tentative conclusions regarding the territorial development of the Venetian quarter in that period. In the first phase of its existence, which extended to the Fourth Crusade, the quarter's western boundary along the watercourse descending from the Vigla heights remained stable, while its eastern and southern borders underwent substantial changes. The quarter expanded eastward in two stages, first between the city wall and the Golden Horn in 1148, and later, along its entire eastern flank in 1189. It covered then a section of the former Jewish quarter, reaching St. Eirene of Perama and becoming contiguous with the Pisan quarter. The most vexing questions, which remain unsolved, are the depth of the quarter southward of the sea wall and the outline of its southern boundary, both before as well as after 1148. In any event, although it was the

---

[92] Since generally western documents of the thirteenth century refer only to the four cardinal points, north in the charter of 1252 may also stand for northwest or northeast with respect to the location of Alanissa.

[93] Three other churches stood in the vicinity of the Forum Tauri: see Janin, Constantinople, p. 68.

[94] See Janin, Constantinople, pp. 68, 134f.; G. Dragon, Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451, Paris 1974, pp. 520f.

[95] On Giberto, see D. Jacoby, The Venetian Presence in the Latin Empire of Constantinople (1204–1261): the Challenge of Feudalism and the Byzantine Inheritance, Jahrb. Österr. Byz. 43 (1993) 167–173, 184–187, and id., Settlers, pp. 184–186.

[96] See Madden, Fires, pp. 79, 92 and 93 (map).

largest among the quarters of the Italian maritime cities, it covered a fairly limited territory, the extent of which cannot be properly determined for lack of secure topographical clues[97].

The second phase of the quarter's existence began soon after the Latin conquest of Constantinople in 1204 and lasted until the Byzantine recovery of the city on 15 August 1261. The new border remained unchanged throughout this period and can be roughly sketched. To the east it followed the Pisan quarter from the Golden Horn southward. At some distance south of the sea wall it presumably turned westward toward the *Makros Embolos* of Domninos and Maurianos and followed it from north to south as far as the Artopoleia, placed between the Forum of Constantine and the Forum Tauri[98]. The fire of August 1203 inflicted heavy damage to the east of that line and, therefore, Venice was not inclined to expand in that area[99]. From the Artopoleia the Venetian border apparenty proceeded westward to the Forum Tauri. In this area we are on safer ground, since Dimakelin to the west of the Forum and to the south of the Valens aqueduct was in Venetian hands. It is likely that from the Forum Tauri the Venetian boundary followed the Mese leading to the Charisios or modern Adrianople gate. This road passed slightly to the west of Dimakelin and of the church of the Holy Apostles, both in Venetian hands[100]. However, beyond the Constantinian wall the Venetian border appears to have left the Mese in a northeast direction until it reached the foot of the Blachernae hill, under imperial authority. It then turned right as far as the Golden Horn, which it joined to the northwest of Petrion. Once the boundary suggested here is transcribed on a map, the full extent of the Venetian quarter in the Latin period becomes obvious. It appears to have covered approximately three eights of Constantinople, in conformity with the partition treaty of March 1204. Yet the Byzantine recovery of the city in 1261 put an abrupt end to the enlarged quarter and resulted in Venice's return to a limited territorial framework.

Bibliography

Berger, Untersuchungen

A. Berger, Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos (Ποικίλα Βυζαντινά 8), Bonn 1988.

Borsari, Pisani

S. Borsari, Pisani a Bisanzio nel XII secolo, Bollettino Storico Pisano 60 (1991) 59–75.

---

[97] P. Schreiner, Untersuchungen zu den Niederlassungen westlicher Kaufleute im byzantinischen Reich des 11. und 12. Jahrhunderts, Byz. Forsch. 7 (1979) 179–181, 184, is therefore understandably cautious in this respect.

[98] On their location, see Janin, Constantinople, pp. 91, 95f.; on the Artopoleia, see also Berger, Untersuchungen, pp. 312–316.

[99] See Madden, Fires, pp. 79–83, 93 (map).

[100] See Janin, Constantinople, pp. 37f., 281f.

Borsari, Rapporti
S. Borsari, I rapporti tra Pisa e gli stati di Romania nel Duecento, Rivista Storica Italiana 67 (1955) 477–492.

Borsari, Venezia
S. Borsari, Venezia e Bisanzio nel XII secolo. I rapporti economici, Venice 1988.

Brown, Quarter
H. F. Brown, The Venetians and the Venetian Quarter in Constantinople to the close of the Twelfth Century, Journ. Hell. Stud. 40 (1920) 68–88.

DCV
R. Morozzo della Rocca — A. Lombardo (eds.), Documenti del commercio veneziano nei secoli XI-XIII, Turin 1940.

Giordano-Pozza, Trattati
M. Giordano–M. Pozza (eds.), I trattati con Genova, 1136–1251 (Pacta veneta 7), Venice 2000.

Jacoby, Quartiers juifs
D. Jacoby, Les quartiers juifs de Constantinople à l'époque byzantine, Byzantion 37 (1967) 167–227 (rpt. in: id., Société et démographie à Byzance et en Romanie latine, London 1975, no. II).

Jacoby, Settlers
D. Jacoby, Venetian Settlers in Latin Constantinople (1204–1261): Rich or Poor?, in: Ch. Maltezou (ed.), Πλούσιοι καὶ φτωχοὶ στὴν κοινωνία τῆς ἑλληνολατινικῆς Ἀνατολῆς (= Ricchi e poveri nella società dell'Oriente grecolatino) (Biblioteca dell'Istituto ellenico di Studi bizantini e postbizantini di Venezia, no 19), Venice 1998, pp. 181–204.

Janin, Constantinople
R. Janin, Constantinople byzantine, Paris ^{2}1964.

Janin, Les églises
R. Janin, La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin. Première partie: Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique, tome III: Les églises et les monastères, Paris ^{2}1969.

Lanfranchi, S. Giorgio Maggiore
L. Lanfranchi (ed.), S. Giorgio Maggiore (Fonti per la Storia di Venezia, Sez. II: Archivi ecclesiastici), Venice 1967–1974.

Madden, Fires
T. F. Madden, The Fires of the Fourth Crusade in Constantinople, 1203–1204: A Damage Assessment, Byz. Zeitschr. 84–85 (1991–1992) 72–93.

Magdalino, Constantinople
P. Magdalino, Constantinople médiévale. Etudes sur l'évolution des structures urbaines (Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance, Collège de France. Monographies 9), Paris 1996.

Magdalino, Manuel I
P. Magdalino, The Empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180, Cambridge 1993.

Maltezou, Quartiere
Ch. Maltezou, Il quartiere veneziano di Costantinopoli (Scali marittimi), Thesaurismata 15 (1978) 30–61.

Müller, Documenti
G. Müller (ed.), Documenti sulle relazioni delle città toscane coll'Oriente cristiano e coi Turchi fino all'anno MDXXXI, Florence 1879.

NDCV
A. Lombardo — R. Morozzo della Rocca (eds.), Nuovi documenti del commercio veneto dei sec. XI-XIII, Venice 1953.

Pozza, Atti
M. Pozza (ed.), Gli atti originali della cancelleria veneziana, I, 1090–1198, Venice 1994; II, 1205–1227, Venice 1996.

Pozza-Ravegnani, Trattati
M. Pozza — G. Ravegnani (eds.), I trattati con Bisanzio, 992–1198 (Pacta veneta 4), Venice 1993.

TTh
G. L. Fr. Tafel — G. M. Thomas (eds.), Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig, Vienna 1856–1857.

Icon Veneration

Significance of the Restoration of Orthodoxy?

Patricia Karlin-Hayter

Paris vaut bien une messe

In 843, the empress Theodora restored the veneration of images. Why? Who felt strongly about them?

The chroniclers give two basic accounts of the events of 842–843; one the Logothete tradition, the other that of Theophanes Continuatus-Genesios[1]. The Logothete's account is brief, clear and unaware of the conflicts on which the other tradition dwells:

> The emperor Michael ... threw out the God-hated new religion that had been introduced, and restored traditional faith [operating, since he was only six, through his mother, Theodora]. She was so true to the faith, and orthodox that even while her husband was still alive she had secretly venerated and adored the holy icons. And she, of her own mind[2] and urged on by Theoktistos, kanikleios and logothete, expelled [the patriarch John] with his entourage, and made Methodios, a monk, patriarch, recalling all the monks and bishops Theophilos had exiled, confirming the Orthodox faith and granting peace to the Church, on the first Sunday of Lent. ... And a synod of holy Fathers, God's mouthpieces (θεηγόρων), met in Constantinople and refuted the detestable heresy, expelling its leader and teacher [the patriarch John] along with the like-minded, wanton

---

[1] Logothete (Log.): Theod. Mel.; Leo Gramm.; Geo. Mon. (to A.D. 842); Geo. Cont. (A.D. 842 on — Bekker's edition makes no break between Geo. Mon. and Geo. Cont.). "Logothete tradition" so called after Symeon the Logothete, late 9th–10th century civil servant, given as author in one of the mss. (H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, I, Munich 1978, pp. 354–357). Logothete: "Le Logothete du drome ... Fonctionnaire très important (ὁ λογοθέτης par excellence dans les sources) ...", Oikonomides, Listes, p. 31. — Theophanes cont. (ThC)-Genesios (Gen.); this tradition includes ThC and Gen., and important episodes are shared with a series of texts which, though we have them only in a late and somewhat altered form, are very instructive: see below and n. 4. — Synodikon vetus, ed. J. Duffy — J. Parker, Washington, D.C., 1979, see the editors' notes and Mango, Liquidation, pp. 133f. — Pseudo-) Symeon makes use of both traditions (Markopoulos, Chronographia). On the relationship of Log. and ThC-Gen. see P. Karlin-Hayter, Études sur les deux histoires du règne de Michel III, Byzantion 41 (1971) 452–496, and ead., De Michaele.

[2] "urged on by Theoktistos", suggesting important role of Theoktistos, parallel to his insertion into the "Regency council" (see below), that follows very unnaturally on γνώμη ἑαυτῆς, and is certainly not original. The whole passage "She was so true to the faith ... the first Sunday of Lent" (Geo. Mon. 811, 6–15) is an interpolation. It is probably an interpolation of an interpolation. In the closely parallel passage of the *Vita Theodorae* it is the young Michael who is urged on by his mother: προτροπῇ καὶ παραινέσει καὶ διδαχῇ τῆς τιμίας καὶ ἁγ. αὐτοῦ μητρὸς Θεοδώρας, p. 265. — Kanikleios: Oikonomides, Listes, p. 311.

> and insolent persecutors who surrounded him, and by a common vote and through God's grace Methodios became patriarch[3].

In fact the Logothete's story may be seen as the joint bulletin issued by the victors once victory was achieved: From the Palace, restoration of icon veneration and destitution of the iconoclast patriarch, (officially decreed by the emperor, though in practice of course by the regent); from the Church, confirmation of both actions by the "Synod of Holy Fathers", and the election of Methodios, undoubtedly Theodora's choice, as patriarch. There is no reference to the Pardon (in the theological sense, with reference to Mat. 18, 15–18) of Theophilos, for his iconoclasm which figures in Theophanes Continuatus, in the *Acta graeca SS. Davidis, Symeonis et Georgii*, the *Vita Theodorae* and some other documents whose character of official propaganda is obvious and which must go back to the period, though we only know them in a later form[4]. All these documents aim at showing Theodora a venerator of icons before the death of Theophilos. He too receives favourable representation in them, further confirmation that they belong to this period of intensive promotion of the image, not of Theodora alone, but of the dynasty. The main part of the *Vita Theodorae* also might well go back to a document originally put into circulation at the same time and with the same purpose. Completed after her death, with reference to the emperor then reigning — Basil — it would have had its final reissue in the form known to us, with the "emperor" mistakenly identified as Michael[5].

Between Theophilos' death and the untroubled situation presented by the Logothete, the fundamentally different Theophanes Continuatus-Genesios narrative tells, in disguised form, of a struggle for power. As seat of authority it presents a "Regency Council" nominated by Theophilos before his death, and composed of Theoktistos the Logothete, Theodora's brothers Bardas and Petronas, Manuel the magistros and, in the *Acta Davidis, Symeonis et Georgii* only, one Sergios Niketiates[6]. Manuel is the hero, it is he compels Theodora to decree restoration of Orthodoxy[7], but this is what the Regency Council is fighting for. Theodora's goal is the Pardon of Theophilos.

---

[3] Theod. Mel. 159, 6–17 and Leo Gramm. 228, 10–229, 1.

[4] Acta Dav., Sym. et Geo. — Vita Theodorae. — Numbers 2. and 3. in: Narrationes de Theophilo et Theodora (cod. Madrit. 4798, BHG 1732 and 1733), ed. W. Regel, Analecta Byzantino-Russica, St. Petersburg 1891, pp. 19–39 (2. De Theophili Imperatoris Absolutione; 3. De Theophili Imperatoris Benefactis). The "Pardon" poses problems. Gouillard thought it was completely legendary, a point of view I do not share. I propose to go into it at some later date.

[5] See P. Karlin-Hayter, La mort de Théodora, Jahrb. Österr. Byz. 40 (1990) 205–208.

[6] Sergios Niketiates is known only from Acta Dav., Sym. et Geo. 245f., and a *Synaxarion* note which gives no information on this point (Synaxarium Ecclesiae Constantinipolitanae. Propylaeum ad Acta SS Novembris, ed. H. Delehaye, Brussels 1902 [rpt. Louvain 1954], p. 777). H. Grégoire, Études sur le neuvième siécle, Byzantion 8 (1933) 515–550 (pp. 520–524 [Un singulier revenant]); id., Manuel and Théophobe ou la concurrence de deux monastères, Byzantion 9 (1934) 183–204, esp. 183–185 and 202, reckoned that Manuel was already dead in 842. Mango, Liquidation, pp. 133–140, notes weak points in his case, which is nonetheless not without interest.

[7] Though not until pressed to do so by the Studites, who demand this reward for having miraculously cured him.

Theophanes Continuatus in fact draws on both accounts, the Logothetes' and the one he shares with Genesios; this latter being the one he emphasizes, presenting it, however, as we shall see, very differently. He is thus able to show Theodora both committed to icon veneration before Theophilos' death (the image of her that was of necessity promoted after she had restored veneration) and threatening to oppose it after it had been achieved. The result is somewhat incoherent: Theodora has already approved both restoration of icon cult and promotion of Methodios as patriarch, indeed he has been enthroned, when she threatens not to support restoration or its promoters unless they consent to obtain God's pardon for Theophilos[8].

The Genesios treatment shows important divergences, the most striking is the omission of the "Pardon". It is found, however, in the *Acta Davidis, Symeonis et Georgii*, a text in places, notably Theodora's speech, too close to Genesios for mere coincidence to serve as an explanation, but depending, it must be assumed, directly or indirectly depending, on a common source. Comparison of the two suggests that Genesios deleted this item from the common source rather than that the others added it[9].

The most significant feature of the "Regency Council" — Manuel story is that it reveals the presence of men qualified to ascend the throne, and this quite certainly was the real stake. According to Genesios (not, however, Theophanes Continuatus), a military coup was actually threatened. However that may be, we need not doubt there was confrontation: It would have been quite extraordinary for no one to attempt to take advantage of the unstable situation resulting from occupation of the throne by a child. Once the situation was brought under control without violence, and those actors who had briefly posed a threat continued to hold exalted posts, one may reasonably suppose that the "Regency Council" was invented to respectabilise them and camouflage the period of crisis that had followed Theophilos' death. That this Council did not exist in reality is shown quite clearly by the fact that, even in the "Regency Council's" accounts, decision still belonged to Theodora.

But the threat existed. If she wanted to keep power in her own hands she could not afford to blunder. Her strategy consisted in option for the Palace administration, in the person of the eunuch Theoktistos. As window-dressing she took the "desert Fathers" whose very great appeal was to all milieux of Byzantine society, as was probably not the case for the Studites. This choice must have been carefully thought out, for Theodora can hardly have been unaware that she was making enemies of the latter.

Theoktistos' presence on the "Regency Council" is at first sight puzzling, although in retrospect, such a council was inconceivable without him. Theodora, well aware of the threat a victorious general could pose, in pursuance of her policy of guarding against a crownable man, named him, for better or worse, com-

---

[8] ThC 165D.

[9] Gen. 77–85, 12; Acta Dav., Sym. et Geo. 245, 11. "As they stand now, the Acta are of late making, and their precision is spurious" (Ševčenko, Hagiography, p. 117). They remain a most valuable source.

mander-in-chief for at least two campaigns, one in Crete and another one in Asia Minor[10].

Peter Brown's *A Dark-Age Crisis*[11] is a brilliant defence of the theory that imperial action forbidding the cult of icons was essentially political, the attempt in a badly shaken empire, to counterbalance the decentralising influence of the "holy man". This theory implies, it seems to me, that the emperor was confident that iconoclasm corresponded with the feelings of a clear majority of the population. We have in fact no idea of the respective weight of veneration and rejection of icons, but, essentially, this explanation is too abstract to be plausible. It is, in sophisticated and thought-provoking form, still rejection of the idea — that Brown had endorsed earlier in his article — that a major political decision could possibly have been grounded in fear of immediate divine action, or that the emperor's aim could have been to protect the empire from further punishment. Historians today recognise that an 8th–9th century outlook was different from today's; if we are to be coherent, Leo III's feeling that the forms he saw the veneration of icons taking were equivalent to idolatry is the most obvious reason for his having outlawed it. When Leo V renewed the ban this feeling had been confirmed by the brilliant reigns of the iconoclast emperors, in contrast with the disastrous ones, on both military and economic levels, of Irene and the two iconodule rulers who followed her. When Theodora reversed the iconoclast policy, combining restoration of images and alliance with the most decentralising type of holy man, this was no policy of "decentralisation". The sum of evidence suggests that Theodora was a pragmatic, essentially concerned with keeping power for herself.

Iconoclasts and iconodules alike were all assured of God's active immediacy. But on both sides there were the pragmatics, prepared to adopt the official line of the moment, in contrast to those for whom the issue was imperative — for the Iconodules veneration of the holy images, for the Iconoclasts avoiding idolatry. For this they were prepared to suffer, and would at any rate reject all compromise. But even if the least reliably attested of the alleged "martyrs"[12], be included, they remain a mere handful, several of whom, evidently, and most of the others probably, were not in fact pursued for their beliefs, but for the political activity with which they supported them.

St. Theodore Studite himself informs us that rejecting the cult of icons "did not look like [heresy] to those who came before — and even now seems to some only moderately wrong and not excessively harmful . . ."[13]. This view was certainly largely present among those involved in handling the icon question at high level, and it is not inconceivable that

---

[10] Crete: Geo. Cont. 814; Theod. Mel. 159, 17; Leo Gramm. 229, 1 (the date is erroneous, see Karlin-Hayter, De Michaele, pp. 367f. and n. 10. Asia Minor: "Qaniqla" (arabised form of kanikleios, Theoktistos' second office, by which he is identified in the Arab sources): A. A. Vasiliev, Byzance et les Arabes, éd. française préparée par Marius Canard, vol. 1, Brussels 1968, pp. 193–198 and 317.

[11] P. Brown, A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy, Engl. Hist. Rev. 88 (1973) 1–34. The theory alluded to on pp. 28ff.

[12] Ševčenko, Hagiography, passim.

[13] Theod. Stud., ep. 393; 546, 35.

iconoclasm would never have become a "heresy" if its political potential had not been perceived. Theophilos' former acolytes simply adopted the latest official line. Theoktistos, in particular, as he had been Theophilos' right-hand man in upholding iconoclasm, was Theodora's in reviving iconoduly. He, and most of the others, turned out to have been crypto-iconodules . . .

The reaction of the man in the street is less well documented, but the popularity of Leo III and Constantine V, at any rate, with the Constantinopolitan urban masses is unquestionable. Not that this proves they all were or became convinced iconoclasts; many of them certainly, perhaps most, continued to worship their own icons in their own homes, and, when the time came, approved their restoration.

Cyril Mango speaks of an "impression that neither monks nor secular clergy covered themselves with glory. Spirited resistance that had marked the reigns of Leo V and Michael II subsided after the death of Theodore Studite". In fact, long before Theodore's death most monasteries in Constantinople were in communion with the official, iconoclast Church[14]. It is not, perhaps, necessary to conclude they were spiritless or fawning: they may not have felt it as an important issue, and it is certainly a mistake to assume that there were no iconoclast monasteries[15]. Even the record of the "confessors" is worth looking at. "Ioannikios sat undisturbed on the summit of Mount Olympos", as Mango puts it.

Ioannikios has an interesting *cursus.* The child of iconoclast parents and reared in iconoclasm[16], when he saw the light (like several others shortly after the death of Leo IV) he still stayed six more years in the army, and his military prowess over that

---

[14] Theod. Stud., ep. 112; 231, 29. Several other letters also name monasteries in Communion. See Mango, Liquidation, p. 134.

[15] The scale of loss of sources, often going back to the period of writing, is rarely recognized. Immediate destruction of the losing side's documents is more than once mentioned in the sources. Except for a very small number, embedded in the text that refutes them, no iconoclast writings survive. This has sometimes led to seeing the situation in St. Theodore Studite's terms. Even on the iconodule side the losses are enormous. Many of Theodore's letters are explicitly answers to those he had received. He had over 200 identifiable correspondents; at one time he says letters are pouring in every day. Only his survive, and then not all of them. See P. Karlin-Hayter, Où l'abeille butine. La culture littéraire monastique à Byzance aux VIIIe et IXe siècles, Rev. Bénédict. 103 (1993) 90–116, esp. 91–96.

[16] Vitae S. Ioannikii, AASS Nov II: Vita A (*a Saba*) 332–383; B (*a Petro)* 384–433. The differences between the two are significant: the earlier one (B) passes over his iconoclast childhood and background, merely noting his conversion; on the other hand its anti-Studite bias is marked. The later *Vita a Saba* is full of information, expressed with eminent literary recherche, on the parents, not merely heretical but who had also given him no education. On the other hand it avoids naming the Studites in conflictual contexts. *E.g.* St Ioannikios is disparaged, according to the *Vita a Petro* by the Studites who "make a practice of stirring up scandals, and think themselves better than anyone else", 404C, according to the *Vita a Saba,* it is ". . . by some of those at table" (357C); and again in *Vita a Petro*: ". . . the Studites, those close to Athanasios and Naukratios, as usual made trouble and upset not only the Church of God but all who rest in Him, turning their poison-darting tongues to accuse saintly men. They approve themselves alone and proclaim that their barking is inspired by God — deceivers . . . universally loathed, born to be a burden on the world" (421C–422B). *Vita a Saba* simply has: "dangerous and destructive men" (362A).

period[17] arouses in his biographers almost more enthusiasm than his saintliness later. When he finally decided to embrace the religious life, he made the journey to obtain the blessings of his iconoclast parents.

The account in his *Vitae* of the seizing of the throne by Leo V is initiated by Ioannikios' prophecy of the event, in terms that carry no hint of condemnation: An expedition against the Bulgarians is being prepared and a cousin of Leo's goes out to ask for Ioannikios' blessing, the saint gives it, and then: *"Does your cousin Leo know how to look after flocks? For he is shortly to be a shepherd". But he, unaware this was said metaphorically, answered: "'How could he, a general, possibly undergo the humiliation of becoming a shepherd?'"* The Father did not enlighten him but told him to go in peace[18]. *Shepherd* — of his people, of course — hardly a condemnatory phrase[19]. After Leo proclaimed iconoclasm, Ioannikios took, it is true, to the woods — but if Leo was indeed, as Ioannikios' *Vita a Petro* says[20], particularly set on getting hold of him, far from being out for his blood, he almost certainly hoped that the holy man who had foretold his ascending the throne might be induced to back his religious policy, and, guessing this, Ioannikios made himself scarce. Ioannikios was on good terms with Joseph the μοιχοζεύκτης who, not content with having blessed the remarriage of the imperial divorcee, was in communion with iconoclasts — as in fact was Ioannikios himself.

Then there is the prophecy made to him, early in his religious life, by two holy hermits, to the effect that God will glorify him but that he was to be sorely tried by envious men (πειρασμός σοι μέγας παρὰ φθονερῶν ἀνθρώπων). For icon veneration surely, by evil iconoclasts? Not one bit; the revival of iconoclasm under Leo V is not so much as mentioned by the dioratic holy men: The "great trial" will come after he has devoted 50 years to asceticism; i.e., after the final triumph of Orthodoxy. In fact, it is the schism among the victorious iconodules, with Methodios and Ioannikios as leading figures on one side, on the other φθονεροὶ ἄνθρωποι — Studites and the like. Theodore Studite did not live to see the restoration of Orthodoxy, but in his lifetime he had not thought very highly of Ioannikios; in one of his pep-talks to his community, he says: *"Father Ioannikios is not persecuted in this life, you are — for righteousness' sake. He has not been imprisoned, you have — for the Lord's sake. He has not been flogged; you have been flogged for Christ. How much better is your case than his!*[21]"

The sincerity of Ioannikios' iconoduly is guaranteed by his message to the iconoclast bishop Inger, begging him not to lose the reward of his virtuous life by dying an

---

[17] *Vita a Petro* 5, 386C–387A. *Vita a Saba* 2, 334A; 6, 337C. This attitude was probably quite current even among holy men. It was however anti-canonical: Killing an enemy on the battlefield entailed three years of excommunication (Basil's' canon 7) — as the Studite had enjoyed pointing out in an earlier conflict with the throne (Theod. Stud., ep. 51; 153, 62–77). That Theodore's first words (περὶ του ἐξαγορεύσαντος καὶ αἰτησαμένου τὸ ἐπιτίμιον) refer to a soldier emerges clearly from the rest of the passage. — The account of Ioannikios receiving a decoration from Constantine: *Vita a Petro* 5, 387A; *Vita a Saba* 6, 338A.

[18] *Vita a Saba* 347A/B. The 'seer of Philomelion' had also foretold that he would reign, ThC 7, 7–10,7; 23, 10; 26, 9–27, 3.

[19] Long preceding Christian tradition, cf. Iliad: ποιμὴν λαῶν, "ruler" (Il. II, 85; 105; 243; 254 et al.).

[20] *Vita a Petro* 17, 392C.

[21] Theodori Studitae Parva catechesis, ed. E. Auvray, Paris 1891, p. 141, 4–5.

iconoclast, and consequently being damned[22]. When the time came to decide on the policy to be adopted after Theophilos' death, Ioannikios was not only a committed venerator, but participated actively, if without leaving his mountain, in the Restoration[23].

St. Methodios is another famous confessor. He not only did unquestionably suffer for his faith but repeatedly chose trouble. Liberated by Michael II's deathbed amnesty, after nine years hideous incarceration in a tomb, he does not return to the cloister,

> for there was no monastery free of the heresy. [Instead he sets out preaching iconoduly] not only to like-minded ascetes but to members of the Senate, including those who had drunk the poison of heresy, whose souls he delivered from danger. [Theophilos sent for him and attempted to reason:] "Can't you give up taking punishment for ill-placed contentiousness, stirring up trouble and countering the law of the rulers? You have caused disorder worldwide for that wretched so-called icon, even getting the Pope to send tomes to my father".

Methodios answers back, using at least one *lèse-majesté* stereotype, and the interview ends with him condemned to be flogged and imprisoned in the palace' undergrounds[24].

When the veneration of images was restored and he became the Patriarch at the head of operations, backed by a "Synod of Holy Fathers"[25] he deposed more or less the whole episcopate. This measure he defended by claiming it had been forced on him: even those he had himself ordained, as well as holy men such as Ioannikios were adamant in rejecting reinstatement of the iconoclast clergy[26]. But the deposed priests and prelates had to be replaced; obviously there could be no hope of finding immediately so great a number of satisfactory substitutes, and the opposition to his measures, which was certainly considerable, and did not come from Naukratios and his Studites alone, fastened on this; he replied by deposing those who disagreed with him. His

> judgment and plan won hands down, thanks to his exalted position, especially as the weight of the throne backed his decisions. [Bishops and hegoumenes were deposed but the schism increased:] The strife-loving fiend, defeated over heretics, turned the orthodox against each other. Both sides, [claimed to] stand for Christ but failed to make good the claim.

---

[22] Vita *a Petro* 38, 406C, Vita *a Saba* 30, 360A/B.

[23] Letter to Methodios: *Vita a Petro* 70, 432. See also C. Mango, The Two Lives of St. Ioannikios and the Bulgarians, in: OKEANOS, Essays Presented to Ihor Ševčenko on His Sixtieth Birthday (Harvard Ukrainian Studies VII), Cambridge, Mass., 1983, pp. 393–404; D. E. Afinogenev, The Great Purge of 843: A Re-examination, in: ΛΕΙΜΩΝ, Studies Presented to Lennart Rydén on His Sixty-Fifth Birthday, Uppsala 1996, pp. 79–91.

[24] Vita S. Methodii 1249C-1252B.

[25] See above, n. 4.

[26] I am most grateful to D. E. Afinogenev whose article mentioned above, n. 23, led me to revise my interpretation of Methodios' "Οἱ τοίνυν ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῖν Πνεύματος διὰ χειροθεσίας καὶ ἐπικλήσεως του Θεοῦ εἰληφότες, εἰ συναντιλέγοιεν τοῖς ἤδη εἰρημένοις" (J. Darrouzes, Patriarche Méthode III. Fragments 1, Rév. Ét. Byz. 45 [1987] 15–57 [p. 54]). What has been said is lost but were presumably arguments in favour of reintegration.

Not content with this, already remarkable, judgment, the *Vita* pursues:

> ... the dropsy he [Methodios] suffered from was sent by God to punish him for contempt and stubbornness towards the holy clergy, and to drive him to master the devil of self-conceit and overbearing that hounds those who are rich in virtue.

Needless to say, he did master it; the fact remains that such condemnation by one's own hagiographic *Vita* is exceptional and significant.

The *Vita* blames him for excessive zeal, but how had Methodios spent the last five years of Theophilos' reign? In the palace. The emperor,

> seeing that it was not in the nature of Christ's soldier to yield to torments ... reversed his approach, reckoning he could win him over with flattery and honours. So, having sent for him, he addressed him, all cheerfulness and benevolence, saying he would like to hear his solutions to Scripture problems, and ordered him to stay in the palace, reckoned among his trusted servants. But that man of God did not let himself be possessed, he took possession: he taught all those closest to the emperor to practice orthodoxy [valuable attestation for them when iconoclasm was out], and he moderated the Emperor's filthy temper and penchant for sacrilege, so that he was no longer so harsh with the orthodox nor so confident that no fault could be found with his own opinion[27].

Nonetheless these five years may have required living down, so, if he overdid restoring of the cult, how much was zeal for the icons and how much Church politics[28]? How much was aimed at retrieving his pre-palace image, how much at countering his pardon of Theophilos — which must certainly also have met with opposition? I have suggested elsewhere that the exhumation and vilification in the Hippodrome of Constantine Copronymus' remains may have been granted by Theodora as *monnaie d'échange* for Theophilos' Pardon[29]. Methodios has been seen by some as "moderate", by others, on the contrary, as "extremist"[30].

St. Methodios was followed on the patriarchal throne by St. Ignatios. It is clear, even though his *Vita* tries to conceal the fact, that he had been hegoumene of a monastery in communion with the official, iconoclast Church[31] — *following*, as St. Theodore Studite

---

[27] Vita S. Methodii 1252C.

[28] His writings are also ambivalent: His "Ode on the triumph of Orthodoxy" (in PG 99, col. 1768, erroneously attributed to Theod. Stud.!) is the most aggressively triumphant opus on the event to have survived, "but ... an Essay on St Nicholas ... contains no references to images, let alone to Iconoclasm. And yet its author was none other than Methodios. [His] paternity ... assured both by a ninth c. Latin witness ... and by the style of the piece, is unmistakably Methodian in its obscurity and preciosity. Since Methodios is called "Presbyter and Abbot" in the title of the Essay, the work itself must date from before 843. ... At the time of writing on Nicholas, Methodios was picking no fights". Ševčenko, Hagiography, p. 125, nn. 96–101.

[29] Karlin-Hayter, De Michaele, p. 382 and n. 41.

[30] Moderate: A. Dvornik, Le schisme de Photius. Histoire et légende, Paris 1950, pp. 43f. and 45–48. Extremist: V. Grumel, La politique religieuse du patriarche saint Méthode, Echos d'Orient 34 (1935) 385–401, esp. 390f. and 393; Karlin-Hayter, Gregory of Syracuse, pp. 141–145, esp. p. 142.

[31] Karlin-Hayter, Gregory of Syracuse.

had said of such a communion, *Satan's lead* (Fa Ep. 222) and *warring against Christ* (Χριστομαχία, several letters), and even, in letter 478: *If, after rejecting* [Christ] *through communion with the* Χριστομάχοι, *their likes are to be received back* [into the Church] *immediately, without penance, why do I, pointlessly, go in daily peril?* And Ignatios was not only received back *immediately, without any penance* — εὐθὺς ... ἀνεπιτίμητος — but shortly after made patriarch!

But let us look more closely at St. Theodore Studite, the heart, soul and leading pen of "spirited resistance". Though he died nearly twenty years before Restoration he is its major witness. We tend to be baffled, in his case as in a few others, by the close interweaving of determined pursuit of power here below and unquestionable faith — if only in the form of constant awareness God may be invisible but He has His fearful eye on you. Theodore wanted power — to ensure that God's will was carried out, of course. And if he received an occasional flogging[32], well the higher the price of shares in eternity the more certain they are to keep their value — these terms may be anachronistic, but St. Theodore's market attitude in religion catches the reader's eye.

His case is exceptionally well documented thanks to his correspondence. In a letter dated by Fatouros shortly before Sept. 816 he rules: Iconoclasts and those in communion with them "*are not to be received as repenting heretics ... but as having denied the name of the Lord*". In other words, they are worse than ordinary heretics. Yet a few years earlier (in a letter dated to 809), when iconoclasm was a thing of yesterday, with no political significance, before it became the immediate issue, he had defended the restoration of their sees to the iconoclast bishops, after the council of 787: *Their transgression was not over essentials*[33]. How did his views come to change so utterly? There is no hint in his numerous writings over the period, but the infallible way he has of finding an issue on which to fight every successive emperor except Irene and Michael I, who both were willing to take orders from him, very much suggests that his icon worship was political too. (No doubt he convinced himself while hectoring, and never, I suspect, promoted a cause he did not believe in at least as long as he was promoting it). We may note too that when Plato put him to oversee the building of the church dedicated to St. John the Evangelist at Sakkoudion he had it decorated with rich mosaics — but manifestly aniconic ones[34]. This would not be the first volte-face in his career: I have written about this elsewhere and will only quote his "perhaps we did say some-

---

[32] It is a mistake to see as "persecution" punishments that were, at the time, normal and prescribed in the law codes for numerous offences, even minor. P. Karlin-Hayter, The «Age of Iconoclasm»? in: La spiritualité de l'univers byzantin dans le verbe et l'image. Hommages offerts à Edmond Voordeckers (Instrumenta Patristica XXX), Turnhout 1991, pp. 137–149, esp. p. 144. — Cf. Canon 5 of Antioch: "If a priest or deacon, in contempt of his bishop, separates himself from the Church ... If he persists ... let him be turned over to the civil authority as seditious" (47, 123–135). Methodios' comment: "... the civil authority, i.e. flogging and whatever follows".

[33] οὐ γὰρ ἦν τῶν ἀναγκαίων τὸ παραβαινόμενον, Theod. Stud., ep. 38; 110, 41.

[34] "... not only was everything else in it luminous and pleasing to the eyes, the ceiling, the porches, the equilateral corners, but the floor too was luminous with variegated gold-shot tessara: The community's feet were bathed in their radiance", *Vita a Petro* 244B, *Vita a Saba* says that "the walls and roof were bright and a joy to the eyes, but greater still the grace and delight of the variegated colourful floor" (125B).

thing else to other people, in another place and at another time. These things should not be brought up and poked into"[35].

Nor, between Theodore's demise and the final triumph of the cause, were all Studites wholly dedicated. In fact, unless their contribution had been modest, they would not have had to appropriate the Manuel story.

Why, then, was veneration of icons restored? And why each time by an empress? If a very convincing case has been made out for intense icon veneration by women as a response to the frustration their position brought them[36], the dossier does not make either Theodora or Irene out as deeply committed to veneration. Both Irene and Theodora loved power, as they were to prove later[37]. A woman who wanted, not just to be empress, but decision-maker, had to get support capable of imposing this departure from the norm. Neither Irene nor Theodora meant to hand over the throne to a man, as Pulcheria and Ariadne had had to do, not to mention, closer to them, Martina, Herakleios' widow, who had not simply handed over the reality of power, but lost even the title of empress and been condemned to having her tongue slit, by the (Senate(, which proceeded to assume power in the name of the little Constans. It is impossible to ascertain the course of events after Herakleios' death. Obviously Martina, on the one hand, had not chosen the right backers, while, on the other hand, the "power behind the throne" could be very real, however much held by men unable themselves to bear the title of emperor and consequently willing to come to agreement with those who needed their backing, offering them a better bargain than could be reached with a general. This, rather than devotion to icons, might be the reason the cult of these latter was restored by Irene and Theodora.

Irene's action is at first sight easier to follow than Theodora's; in fact, the survival of more data in the second case brings not only greater complexity, but also awareness that the picture was complex, an essential aspect lost, along with the data, from the 780–787 restoration. Yet even there all clues have not disappeared: what caused restoration to trail on over several years? If Irene was so totally committed and uncompromising an iconodule, how did she come to retain for several years the services of the most notorious iconoclast other than an emperor, Lachanodrakon[38]? Or express such regret for the loss of the, at least iconoclast-promoted, patriarch Paul[39]?

---

[35] P. Karlin-Hayter, A Byzantine Politician Monk: St. Theodore Studite, Jahrb. Österr. Byz. 44 (1994) (= ΑΝΔΡΙΑΣ, Herbert Hunger zum 80. Geburtstag) 217–232.

[36] J. Herrin, Women and the Faith in Icons in Early Christianity, in: R. Samuel — G. Stedman Jones (eds.), Culture, Ideology and Politics, London 1983, pp. 56–83.

[37] Irene recaptured power from Constantine and had him blinded. Theodora was involved in a plot, some time after Michael had taken over. This plot, however, was discovered, the leaders executed, and Michael and Theodora seem to have remained on good terms.

[38] Lachanodrakon: S. Gero, Byzantine Iconoclasm During the Reign of Constantine V, Louvain 1977, pp. 125f. and 154.

[39] Paul IV, patriarch of Constantinople 779–783. Resigned the patriarchal office and became a monk in 783. This he did out of repentance for having signed, when enthroned as patriarch, that icons were not to be venerated. Irene came to the monastery and reproached him for having resigned. When he died shortly after, she made a public statement to the effect that, if he had lived, she would not have accepted his resignation.

Theodora's case is much more richly documented. As for her devotion to icons, once she had restored them she had to present the appropriate image, but neither of the chronicle mainstreams (the Logothete tradition and Theophanes Continuatus-Genesios) suggests it was visible so long as icon-worship was forbidden. According to the recognised interpolation in Bekker's edition of Georgios Monachos, *she was so true to the faith and orthodox that even when Theophilos was still alive she had secretly venerated and adored the holy icons*[40], But *secretly.* According to Genesios, she quite simply opposed their restoration, saying her husband could not have been wrong[41]: "*My husband and emperor was full of wisdom and had everything that makes a man admirable. How could I forget his instructions or disregard them?*" Theophanes Continuatus' variant on the same "Manuel-Regency Council" version of the event takes a form unquestionably favourable to her, yet makes her bargain over the restoration: If they do not grant her Theophilos' pardon — "*No slight and petty favour, unworthy of your granting or my seeking, but worthy and enduring — if this is not granted, she will not grant them restoration of icons nor the direction of the Church*"[42].

Even her own hagiographic *Vita*, not only does not claim that her fervour for icons was outwardly discernible during Theophilos' reign, it states explicitly that it was not, and makes excuse for her: "*She was distressed and anguished and afraid to act, for she feared her husband's fierceness and irascibility ... But she longed for a suitable time to reveal and bring to light her piety and true and orthodox faith ...*"

At the same time, her *Vita* is constructed to give the impression that Theophilos gradually became iconoclast after marrying her, which was hardly the case: Theophilos came to the throne a confirmed enemy of images, and the marriage was celebrated by the iconoclast patriarch Iohannes (or Iambres in most iconodule sources). The account of the ceremony looks like an official announcement, even ending with Theodora's donations — but appropriately trimmed by the iconodule author of the *Vita*:

> Theodora received the crown of marriage to the emperor Theophilos from Antony the *lyingly-so-termed and profane* Patriarch, *say rather Fratriarch, he who, in lamentable folly dishonoured the holy and venerable icons.* And the said Theodora ... became the Emperor's wife, crowned in the sacred and venerable church of the sainted protomartyr Stephen in the Daphne, and not a few members of the ecclesiastical and political establishments applauded and shared the joy of the imperial couple in their crowning. And the Empress honoured them with the gift of fifteen pounds of gold to the Patriarch, to the Senate fifty and to the clergy fifteen. And she gave a reception for those who had participated in the blessing of this crowning[43].

The question here is rather, how could this daughter of parents presented as quasi-confessors, have been a candidate as bride for Theophilos? The answer is that they

---

[40] Geo. Cont. 811, 6. This variant is not noted in de Boor's app. crit.

[41] Gen. 80, 2; 5–8.

[42] ThC 152, 6–16. Cf. 2 and n. 9 or 10.

[43] Vita Theodorae 260, 50–61. In italics tendentious trimmings due to the iconodule author of the Vita.

were no such thing; the *Vita* falls over backward, but can find nothing except good works and an open door with which to credit them.

Nor can the "source occidentale" advanced by Gouillard, pope Nicolas I's letter to her, be used as evidence of Theodora's iconoduly. Even if Rome had been aware at the time that the empress busy promoting Orthodoxy had only recently become recognisably asssociated with it, and even if this information had reached Nicolas (pope only since 858), the alliance she cultivated with Rome, and which suited the Apostolic see very well, imposed acceptance of her official "image," the more so since the whole point of Nicolas' letter was to request her support for the Church of Rome's Byzantine policy[44].

In short, it does not look as if restoring image veneration was essentially bound up with commitment to it of those who took the decision, but very much as if it was "politically" based. "Paris vaut bien une messe", said the protestant Henri IV, king of France.

Bibliography

Acta Dav., Sym. et Geo.
Acta Graeca SS. Davidis, Symeonis et Georgii, ed. I. Van den Gheyn, Anal. Boll. 18 (1899) 209–259.

Gen.
Joseph Genesius, Regna, ed. C. Lachmann (CSHB), Bonn 1834.

Geo. Cont.
Georgius Monachus Continuatus (ms. Paris. 1708, s. XVI), ed. I. Bekker (CSHB), Bonn 1837.

Geo. Mon.
Georgius Monachus (or Hamartolos), ed. C. de Boor, 2 vols., Leipzig 1904. — Hronika Georgiæ Amartola [ms. Vat. gr. 153], éd. V. M. Istrin, St. Petersburg 1922; Georgii Hamartoli (ms. Mosq. Synod. 251, a. 1152), éd. E. Muralt, St. Petersburg 1859.

Gouillard, Synodikon
J. Gouillard, Le Synodikon de l'Orthodoxie. Édition et commentaire, Trav. et Mém. 2 (1967) 1–316.

Iconoclasm
A. Bryer — J. Herrin (eds.), Iconoclasm. Papers Given at the Ninth Symposium of Byzantine Studies, University of Birmingham, March 1975, Birmingham 1977.

Karlin-Hayter, Gregory of Syracuse
Karlin-Hayter, Gregory of Syracuse, Ignatios and Photios, in: Iconoclasm, pp. 141–145.

Karlin-Hayter, De Michaele
P. Karlin-Hayter, Le *De Michaele* du Logothète, Byzantion 61 (1991) 365–395.

[44] Gouillard, Synodikon, 121 n. 6. — Nicolae papae I epistola XIV; Ad Theodoram Augustam, Mansi XV, col. 272.

Leo Gramm.
Leo Grammaticus (ms. Parisin. 1711, XIe s.), ed. I. Bekker (CSHB), Bonn 1842.

Mango, Liquidation
C. Mango, The Liquidation of Iconoclasm and the Patriarch Photios, in: Iconoclasm, pp. 133–140.

Markopoulos, Chronographia
A. Markopoulos, Ἡ χρονογραφία τοῦ Ψευδοσυμεὼν καὶ οἱ πηγές της, Ioannina 1978.

Oikonomides, Listes
N. Oikonomides, Les listes de préséance Byzantines des IX^e^ et X^e^ siècles. Introduction, Texte, Traduction et Commentaire, Paris 1972.

(Ps.-)Sym.
Symeon Magister (ms. Parisin. gr. 1712 Date: see Markopoulos, Chronographia), ed. I. Bekker (CSHB), Bonn 1838.

Ševčenko, Hagiography
I. Ševčenko, Hagiography in the Iconoclast period, in: Iconoclasm, pp. 113–131.

Theod. Mel.
Theodosii Meliteni Chronographia (ms Monac. 218, XIe s.), ed. L. F. Tafel, München 1859.

Theod. Stud., ep.
Theodori Studitae Epistulae, rec. G. Fatouros (CFHB 31/1, 2) Berlin — New York 1992.

ThC
Theophanes Continuatus, ed. I. Bekker (CSHB), Bonn 1838.

Vita S. Ioannikii
Vita S. Ioannikii, AASS Nov II,Vita A (*a Saba*) 332–383; B (*a Petro*) 384–433.

Vita S. Methodii
Vita S. Methodii, PG 100, 1243–1262.

Vita Theodorae
Βίος τῆς αὐτοκράτειρας Θεοδώρας (BHG 1731), ed. A. Markopoulos, Σύμμεικτα 5 (1983) 249–285

Parerga zur Ikonographie des Josua-Rotulus und der illuminierten byzantinischen Oktateuche

I. Die "Grabstele" von Jericho

Otto Kresten

Als Kurt Weitzmann im Jahre 1948 seine Monographie zum sogenannten "Josua-Rotulus" der Biblioteca Apostolica Vaticana (Cod. Vat. Pal. gr. 431)[1] veröffentlichte[2], stellte er mit seinen Thesen die Anschauungen, welche in der früheren Literatur zu diesem einzigartigen Monument der byzantinischen Buchproduktion vertreten worden waren[3], in vieler Hinsicht praktisch auf den Kopf[4]. Durch einen ausführlichen Vergleich der Ikonographie der vatikanischen Rolle[5] mit den entsprechenden Miniaturen in den fünf heute noch erhaltenen voll illuminierten byzantinischen Oktateuchen — in chronologischer Ordnung[6]: Cod. Vat. gr. 747[7], Cod. A. 1 der Εὐαγγελικὴ

---

[1] Literatur zum Cod. Vat. Pal. gr. 431 bis zum Jahre 1980 angeführt bei Mazal, Josua-Rolle, S. 87–89; vgl. auch die bibliographischen Hinweise bei Kresten, König von Gai, S. 111, Anm. 1; weitere jüngere Literatur zum Rotulus verzeichnet bei M. Ceresa, Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana (1981–1985) (Studi e Testi 342), Vatikanstadt 1991, S. 194f.

[2] Weitzmann, Joshua Roll.

[3] Vgl. den kurzen Überblick bei Weitzmann, Joshua Roll, S. 3 mit Anm. 1–8.

[4] Ein konziser und informativer Vergleich der von Weitzmann zum Josua-Rotulus verfochtenen Position mit der Meinung der älteren Forschung (namentlich mit jener von Ch. R. Morey) bei Keck, Observations.

[5] Der am Beginn und am Ende verstümmelte Rotulus illustriert auf seinen insgesamt fünfzehn, ursprünglich in der klassischen Form der antiken Buchrolle aneinandergeklebten Einzelblättern in feiner Grisaille-Technik das biblische Geschehen aus dem sechsten Buch des Oktateuchs, genauer gesagt von der Flucht der israelitischen Späher aus Jericho (Jos. 2, 15–16) bis zur Verscharrung der Leichen der fünf von Josua liquidierten Könige der Amorrhäer (Jos. 10, 26–27), d. h. die Geschichte der eigentlichen Eroberung des "Gelobten Landes" durch die Israeliten unter der Führung des Josua ('Ιησοῦς ὁ τοῦ Ναυῆ). — Zur genauen Aufgliederung der insgesamt 27 erhaltenen Einzelszenen der vatikanischen Rolle vgl. Kresten, Giosuè, S. 645.

[6] Übersicht bei Weitzmann, Joshua Roll, S. 6f.; s. auch Mazal, Josua-Rolle, S. 12; zu den Gründen, warum der bei Mazal zusätzlich angeführte Cod. Laur. Plut. V 38 im folgenden unberücksichtigt bleibt, vgl. Kresten, König von Gai, S. 115, Anm. 13. — Die Frage der genauen stemmatischen Zusammenhänge zwischen den vier mittelbyzantinischen (vor allem zwischen den drei komnenischen) Oktateuchen kann im folgenden nicht im einzelnen behandelt werden; vgl. dazu einstweilen das Referat des bisherigen Forschungsstandes bei Bernabò, Studio, S. 277 (Stemma nach Weitzmann), 291 (Stemma nach Lowden/Brubaker) und 297 (Stemma nach Bernabò).

[7] Von Weitzmann, Joshua Roll, S. 6, Nr. (1), ohne nähere Spezifizierung dem 11. Jh. zugewiesen; Literatur zum Cod. Vat. gr. 747 bei Kresten, König von Gai, S. 115, Anm. 9; eine ausführliche Beschreibung bei Lowden, Octateuchs, S. 11–15 und 125f., vor allem ebd., S. 14: durchaus akzeptable chronologische Einordnung des Vaticanus in das dritte Viertel des 11. Jhs. — Anderson, Seraglio Octateuch, S. 83, Anm. 7, tritt ohne nähere Begründung für eine Datierung des Cod. Vat. gr. 747 in die Mitte oder in das dritte Viertel des 13. Jhs. ein (der von I. Hutter, Paläologische Übermalungen im Oktateuch Vaticanus graecus 747, Jahrb. Österr. Byz. 21 [1972] [= Festschrift für O. Demus zum 70. Geburtstag] 139–147, erbrachte Nachweis, daß im Cod. Vat. gr. 747 in zumindest 26 Miniaturen zwischen f. 19v und f. 55r, d. h. im Buche

Σχολή von Smyrna[8], Cod. 8 des Topkapı Sarayı Müzesi zu Istanbul/Konstantinopel[9], Cod. Vat. gr. 746[10] und Cod. Athous Vatop. 602[11] — kommt Weitzmann zu folgenden

---

Genesis, Übermalungen aus dem ausgehenden 13. Jh. vorliegen, ist Anderson in diesem Zusammenhang durchaus bekannt, wird aber von ihm nicht weiter diskutiert) — ein Vorschlag, der unter paläographischen Gesichtspunkten mit Sicherheit zu verwerfen ist (es sei denn, man nähme an, daß ein um 1050/1075 kopierter Codex, für den *a priori* eine volle Illuminierung vorgesehen war, erst um 1250/1275 mit Miniaturen versehen worden wäre, die ein frühpalaiologischer Künstler in die Freiräume einfügte, die der Schreiber des Vaticanus im dritten Viertel des 11. Jhs. gelassen hatte — Miniaturen, die dann rund eine Generation später, knapp vor dem Ende des 13. Jhs., von einem weiteren frühpalaiologischen Meister übermalt worden wären. Das Urteil über eine derartige Konstruktion sei den kunsthistorischen Kollegen überlassen, da sich der Autor des vorliegenden Beitrags als Paläograph und Kodikologe nur bei ikonographischen Fragen, aber nicht auf dem Gebiete der Stilkritik einigermaßen heimisch fühlt).

[8] Die Handschrift wurde bedauerlicherweise im September des Jahres 1922 im Zuge der Kampfhandlungen während des türkisch-griechischen Krieges vernichtet und steht der Forschung nur mehr in der Faksimile-Ausgabe von Hesseling, Octateuque de Smyrne, zur Verfügung. Vgl. auch Weitzmann, Joshua Roll, S. 6, Nr. (3) ("... another twelfth century copy ..." — "another" deswegen, weil Weitzmann offensichtlich von der Annahme ausgeht, daß der Smyrnensis etwas jünger sei als der ebenfalls dem 12. Jh. zuzuweisende, gleich im folgenden zu nennende Codex aus dem Topkapı Sarayı Müzesi); sorgfältige Beschreibung bei Lowden, Octateuchs, S. 15–21 und 126f. — Verzichtet sei hier auf eine Diskussion der von Anderson, Seraglio Octateuch, passim, angeschnittenen Frage der Zuweisung der Miniaturen des Smyrnensis und jener der in etwa gleichzeitigen (oder wenig jüngeren) Codices aus dem Topkapı Sarayı Müzesi bzw. der Biblioteca Vaticana (Vat. gr. 746) an das Atelier des sogenannten "Kokkinobaphos-Meisters", der Frage der von Anderson vorgenommenen Handtrennung der einzelnen Illuminatoren und der Frage der von Anderson (über die Person des Isaakios Sebastokrator) vorgeschlagenen Datierung dieser Gruppe (in die Zeit zwischen 1138 und den frühen fünfziger Jahren des 12. Jhs.); es soll im folgenden, wenn vom Cod. Smyrnensis, vom Cod. Constantinopolitanus und vom jüngeren Vaticanus die Rede ist, nur von den "komnenischen Oktateuchen" gesprochen werden. Aus paläographischen Gründen läßt sich diese "komnenische" Gruppe mit einiger Wahrscheinlichkeit in die Mitte des 12. Jhs. datieren (vgl. Kresten, Oktateuch-Probleme, S. 510; in etwa für einen derartigen Ansatz auch P. Canart — L. Perria, Les écritures livresques des XI[e] et XII[e] siècles, in: Paleografia e codicologia greca. Atti del II Colloquio internazionale [Berlino — Wolfenbüttel, 17–21 ottobre 1983], a cura di D. Harlfinger — G. Prato — M. D'Agostino — A. Doda [Biblioteca di Scrittura e Civiltà III], Alessandria 1991, S. 93; ohne wirklich konkrete eigene Stellungnahme zur zeitlichen Einordnung L. Perria, La scrittura degli Ottateuchi fra tradizione e innovazione, in: Bisanzio e l'Occidente: arte, archeologia, storia. Studi in onore di Fernanda de' Maffei, Rom 1996, S. 207–225 [paläographische Studien sollten sich nicht in der Anführung möglicher Vergleichsbeispiele erschöpfen!]; Lowden, Octateuchs, S. 18, plädiert hingegen im Falle des Smyrnensis für eine Entstehung "in all likelihood ... in Constantinople in the 1130s–50s").

[9] Vgl. Weitzmann, Joshua Roll, S. 6, Nr. (2); Kommentar und Faksimile-Ausgabe: F. Uspenskij, Konstantinopol'skij Seral'skij kodeks vos'miknižija, Sofija 1907 (= Izvěstija Russkago Archeologičeskago Instituta v Konstantinopolě 12 [1907]); Al'bom, München 1907; weitere Literatur zitiert bei Kresten, König von Gai, S. 115, Anm. 12, und bei Lowden, Octateuchs, S. 21–26 (weitere Beschreibungsdetails ebd., S. 127f.). — Zusätzliche kodikologische Informationen und einige Photographien des Constantinopolitanus (Abzüge von einem Mikrofilm) verdanke ich der freundlichen Hilfe von Herrn Univ. Prof. Dr. Diether Roderich Reinsch/Berlin.

[10] Vgl. Weitzmann, Joshua Roll, S. 6f., Nr. (4) ("close to those in the Seraglio and in Smyrna and belongs likewise in the twelfth century"); Literatur zum Cod. Vat. gr. 746 zitiert bei Kresten, König von Gai, S. 115, Anm. 10; vorzügliche Beschreibung bei Lowden, Octateuchs, S. 26–28 und 128f.

[11] Weitzmann, Joshua Roll, S. 7, Nr. (5), weist den Codex allgemein dem 13. Jh. zu; weitere Literatur bei Kresten, König von Gai, S. 115, Anm. 11; grundlegend: Lowden, Vatopedi Octateuch, passim, bzw. die Zusammenfassung seiner Ergebnisse: Octateuchs, S. 29–33 (mit dem stringenten Nachweis, daß der athonitische Codex eine unmittelbare Kopie des Cod. Vat. gr. 746 ist, die an manchen Stellen den direkten

Schlüssen: Der Josua-Rotulus ist keineswegs ein Erzeugnis der spätantiken oder frühbyzantinischen Buchkunst; Weitzmann datiert die Entstehung der vatikanischen Josua-Rolle vielmehr in die Mitte des 10. Jahrhunderts, in die Regierungszeit des Kaisers Konstantinos VII. Porphyrogennetos (944–959)[12]. Der Josua-Rotulus ist nach Weitzmann auch keine Kopie einer älteren Vorlage in Rollenform, sondern gerade in seiner äußeren Gestalt als Rotulus eine genuine Neuschöpfung des 10. Jahrhunderts[13] — vor allem deswegen, weil es nach Weitzmann keine antiken Buchrollen mit jenem kontinuierlichen Bilderfries gegeben hat, wie er für den

---

Einfluß der vatikanischen Josua-Rolle zeigt [vgl. auch unten, S. 203 mit Anm. 85 und S. 209 mit Anm. 103]; überzeugend auch Lowdens Datierung der Handschrift ins ausgehende 13. Jh.) (weitere Beschreibungsdetails bei Lowden, Octateuchs, S. 129).

[12] Korrekter gesagt spricht Weitzmann (Joshua Roll, S. 42) von "roughly the second quarter of the tenth century" (vgl. überhaupt sein Kap. III: "The Date": ebd., S. 39–50; ausschließlich referierende Übersicht zu den entsprechenden Ausführungen Weitzmanns bei Mazal, Josua-Rolle, S. 80f.) — eine chronologische Einordnung, der sich die jüngere Literatur zum Josua-Rotulus so gut wie ausnahmslos angeschlossen hat; lediglich Mango, Date (s. bes. S. 126), denkt (unter Weiterführung der gleich zu besprechenden Überlegungen Weitzmanns zum historischen Hintergrund der Anfertigung des Josua-Rotulus und unter Berücksichtigung des von ihm selbst für den Cod. Vat. Reg. gr. 1 neu vorgeschlagenen zeitlichen Ansatzes [nach 940; vgl. aber S. Dufrenne — P. Canart, Die Bibel des Patricius Leo. Codex Reginensis graecus 1B. Einführung (Codices e Vaticanis selecti quam simillime expressi ... LXXV. Einführungsband zur Faksimileausgabe), Zürich 1988, S. (65–)66, die für den Reginensis "ein um zwei oder drei Jahrzehnte früher angesetztes Datum vorziehen" möchten; zusammenfassend jetzt dieselben, Le Vaticanus Reginensis graecus 1 ou la province à Constantinople, in: Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio. Atti del seminario di Erice (18–25 settembre 1988), a cura di G. Cavallo — G. De Gregorio — M. Maniaci (Biblioteca del "Centro per il Collegamento degli Studi medievali e umanistici nell'Università di Perugia" 5), Bd. II, Spoleto 1991, S. 630–636]) an eine Datierung des Rotulus in das dritte Viertel des 10. Jhs., in die Regierungszeit der Kaiser Nikephoros II. Phokas und Ioannes I. Tzimiskes (eine Idee, die übrigens bereits Schapiro [Place of the Joshua Roll, S. 57] — allerdings ohne paläographische Argumente und nur auf Grund der von ihm [unabhängig von Weitzmann] postulierten historischen Zusammenhänge; vgl. dazu unten, S. 188f. mit Anm. 17 — ventiliert hatte). — Aus paläographischen Gründen, d. h. auf der Basis der Majuskeln des gekürzten und teilweise paraphrasierenden Bibeltextes, der sich im Rotulus in der Regel unter den einzelnen Szenen findet (in der älteren kunsthistorischen Literatur [vgl. etwa Schapiro, Place of the Joshua Roll, S. 51] wird bisweilen von dieser Majuskel als "minuscule writing" [!] im Gegensatz zu den "uncial labels" einiger weniger explikativer Beischriften in der vatikanischen Rolle gesprochen; beides ist gründlich falsch. Zu den sogenannten "uncial labels", d. h. zur "Hand A", die in den erhaltenen Blättern des Josua-Rotulus zum ersten Mal auf Bl. 6 auftritt [auf dem turmartigen Gebäude in der Blattmitte: Weitzmann, Joshua Roll, Abb. 19 = Szene 10 nach Kresten, Giosuè, S. 645], vgl. Mazal, Josua-Rolle, S. 19 [der leider — ebd., S. 18 — in diesem Zusammenhang ebenfalls den verfehlten Ausdruck "Unziale" gebraucht; auch bei diesen Beischriften handelt es sich um eine Majuskel mit starken Stilisierungstendenzen in Richtung auf eine (nachgezeichnete) Bibelmajuskel]), auf der Basis der Majuskeln des biblischen Begleittextes also neigt der Autor des vorliegenden Beitrags einer Datierung der vatikanischen Rolle in die Zeit um 950 zu.

[13] Der Problematik, die eine derartige Behauptung mit sich bringt, ist sich Weitzmann (Joshua Roll, S. 100) durchaus bewußt — denn jener Rollentyp, den der vatikanische Rotulus repräsentiert (und welcher der klassischen antiken Buchrolle entspricht, die horizontal aufgerollt wurde), war im Byzanz des Kaisers Konstantinos VII. Porphyrogennetos seit vielen Jahrhunderten völlig außer Gebrauch gekommen: Die einzige Form der Rolle, deren man sich in mittelbyzantinischer Zeit (und zwar ausschließlich für liturgische Zwecke oder für Urkunden, namentlich für kaiserliche Diplome) bediente, war jene der *charta transversa*, die vertikal aufgerollt wurde.

vatikanischen Rotulus so charakteristisch ist[14]. Bei der "Erfindung" dieses "continous picture frieze" orientierte sich der Meister der Josua-Rolle, so Weitzmann, an den Triumphsäulen der Kaiser Theodosios I. und Arkadios, an Monumenten, die im Konstantinopel des 10. Jahrhunderts noch gut erhalten waren[15]. Das Grundkonzept, das als auslösendes Motiv hinter der Anfertigung der vatikanischen Rolle stand, ist nach Weitzmann füglich jenes der "triumphal idea"[16]: Über eine symbolische Gleichsetzung der Eroberung des "Gelobten Landes" durch die Israeliten unter der Führung des Josua, das heißt jener biblischen Ereignisse, die im vatikanischen Rotulus dargestellt sind, mit dem siegreichen Vordringen der Byzantiner im Kampfe gegen die mohammedanischen Gegner an der Ostgrenze des Reiches[17] verfolgt der Rotulus

---

[14] Weitzmann, Joshua Roll, S. V (und passim); dieser Fragestellung hat Weitzmann im übrigen eine eigene Monographie gewidmet: K. Weitzmann, Illustrations in Roll and Codex. A Study of the Origin and Method of Text Illustration (Studies in Manuscript Illumination 2), Princeton 1947 (^{2}1970).

[15] Weitzmann, Joshua Roll, S. 100ff. — Den Gedanken, daß der Rotulus-Meister bei der Ausgestaltung des kontinuierlichen Bilderfrieses der Josua-Rolle durch spätantike Triumphsäulen inspiriert worden sei, vertritt — ungefähr gleichzeitig mit Weitzmann und offensichtlich unabhängig von diesem — auch Schapiro, Place of the Joshua Roll, bes. S. 57–59. — *En passant*: Die Nachrichten, welche die byzantinische patriographische Literatur zu den Säulen des Theodosios I. und des Arkadios in Konstantinopel bietet, sind in keiner Weise geeignet, die Anschauung zu stützen, daß sich an ihnen im 10. Jh. eine besondere "triumphal idea" entzündet habe; man vergleiche dazu die ausführlichen (hauptsächlich auf der Grundlage der Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως, aber auch unter Heranziehung anderer Quellen gearbeiteten) Angaben bei A. Berger, Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos (Ποικίλα Βυζαντινά 8), Bonn 1988, S. 357f. (zur Säule des Arkadios auf dem Xerolophos = *forum Arcadii*) bzw. 323ff. (u. ö.) (zur Säule Theodosios' I. auf dem Tauros = *forum Theodosii*) (ebenfalls auf dem Tauros befand sich übrigens jenes Reiterstandbild Theodosios' II., das in den Πάτρια Κωνσταντινουπόλεως als "Josua" [oder "Bellerophon" ...] gewertet wird [vgl. Patria Cpl. II 47: ἔφιππος μεγαλιαῖος, ὃν οἱ μὲν λέγουσιν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ Ναυῆ, ἕτεροι δὲ τὸν Βελλεροφόντην (Scriptores originum Constantinopolitanarum, ed. Th. Preger, fasc. II, Leipzig 1907, S. 176, 8–9)] und auf das sich Schapiro [Place of the Joshua Roll, S. 60 und 66, Anm. 32] bezieht, wenn er für das 10. Jh. eine besondere Bedeutung Josuas im byzantinischen Geschichtsverständnis [als "great antetype of the victorious general" im Zusammenhang mit den byzantinischen Siegen gegen die Mohammedaner (s. gleich im folgenden, Anm. 17)] postuliert [der großen örtlichen Nähe der beiden von ihm in der Argumentation herangezogenen Monumente dürfte sich Schapiro freilich nicht bewußt gewesen sein]. Zum Reiterstandbild Theodosios' II. vgl. man im übrigen die Angaben bei Berger, ebd., S. 326f. [mit Auswertung der Nachrichten, die sich bei Niketas Choniates zu diesem Denkmal finden: Nicetae Choniatae Historia, ed. I. A. van Dieten, pars I (CFHB XI/1), Berlin — New York 1975, S. 643, 17–28 bzw. 649, 59–68]).

[16] Vgl. vor allem das Kap. VII ("The Triumphal Idea in the Joshua Roll") bei Weitzmann, Joshua Roll, S. 100–114.

[17] Davon, daß die Byzantiner bereits unter Kaiser Konstantinos VII. Porphyrogennetos das "Heilige Land" erreicht hätten, kann freilich keine Rede sein: Ihre militärischen Erfolge beschränkten sich in den Jahren vor und nach der Mitte des 10. Jhs. auf das südöstliche Kleinasien, auf Nordsyrien und auf das nördliche Mesopotamien; erst unter Kaiser Ioannes I. Tzimiskes (969–976) kommt es zu einem (ephemer bleibenden) Vordringen nach Palästina und zur kurzzeitigen Besetzung von Tiberias, Nazareth, Akkon und Kaisareia (zu diesen historischen Vorgängen vgl. man etwa den Überblick bei Ostrogorsky, Geschichte, S. 231–247). Aus diesem Grunde scheint auch Schapiro (Place of the Joshua Roll, S. 57), wie bereits kurz angedeutet (vgl. oben, Anm. 12), an einen möglichen Zusammenhang der Entstehung des vatikanischen Rotulus mit den militärischen Erfolgen des Ioannes I. Tzimiskes zu denken ("Since we are unable to date the Roll more precisely in the tenth century, it is impossible for us to say whether it was made before or after the campaign of Tzimisces"; sicher ist für ihn aber, daß der

nach Weitzmann das Ziel, der Verherrlichung des triumphierenden byzantinischen Kaisers (Konstantinos VII.) — gleichsam als eines "neuen Josua"[18] — zu dienen[19]. Mehr noch: Aus dieser Idee entwickelt Weitzmann auch seine Vorstellung, daß der Rotulus in seinem ursprünglichen Umfang nicht viel mehr Szenen umfaßt haben kann als in seiner heute gegebenen Form[20]. Nach Weitzmann soll die unversehrte Rolle mit der Wiedergabe des Blickes des Moses vom Berge Nebo auf das Gelobte Land (Deut. 34, 1ff.) begonnen[21] und mit dem Abschluß der Eroberungen Josuas (vgl. die Zusammenfassung in Jos. 12, 1–24) geendet haben[22], also ausschließlich

---

Rotulus als "substitute form" [*scil.* zu den römischen bzw. spätantiken Triumphsäulen] geschaffen wurde, um dem Wunsch der Byzantiner, "to celebrate a great victory against the Arabs ... in accord with both the secular and religious symbolism of the Greek empire" [so ebd., S. 58], in triumphaler Form Ausdruck zu verleihen).

[18] Voll ausgeprägt tritt der Gedanke vom byzantinischen Kaiser als "neuem Josua" nur bei Schapiro, Place of the Joshua Roll, S. 60–62, auf (ohne ausdrücklichen Bezug auf Konstantinos VII. Porphyrogennetos, da Schapiro, wie soeben [Anm. 17] gesagt, eine Entstehung des Rotulus unter Kaiser Ioannes I. Tzimiskes nicht ausschließt). — Schon an dieser Stelle muß man sich ernsthaft fragen, ob sich die Kunsthistoriker, die eine derartige These vertreten, überhaupt darüber Gedanken gemacht haben, wie der Ausdruck "der neue Josua," den sie verwenden, in byzantinischen Ohren geklungen hat: ὁ νέος Ἰησοῦς! Auch wenn Josua/Ἰησοῦς (ὁ τοῦ Ναυῆ) (nicht nur) in der byzantinischen theologischen Literatur auf Grund der "Namensgleichheit" typologisch gerne als Vorläufer Christi gewertet wird (vgl. den Hinweis bei Kresten, König von Gai, S. 121, Anm. 33) — was wäre wohl mit einem byzantinischen Kaiser geschehen, der sich als "neuer Jesus" feiern ließ? Vgl. schon Kresten, Oktateuch-Probleme, S. 503, Anm. 12 (dort — ebd., S. 503f. — auch skeptische Anmerkungen zum ideologischen Stellenwert der "Eroberung" des "Heiligen Landes" durch die Byzantiner im 10. Jh. [bzw. zur Transferierung dieser Theorie in die Zeit des Kaisers Herakleios und seiner siegreichen Perserfeldzüge: dazu s. unten, S. 192f. mit Anm. 38 und 39]). — Nicht sehr ergiebig zum ideologischen Stellenwert des "neuen Josua" ist V. J. Djurić, Novi Isys Navin, Zograf 14 (1983) 5–16.

[19] Vgl. auch Schapiro, Place of the Joshua Roll, S. 57 (zur neuen Bedeutung, die nach ihm das Buch Josua in Byzanz im 10. Jh. gewinnt): "This Book describes the reconquest of the Holy Land by the Jews, and the tenth century is the period of the Byzantine campaigns for the reconquest of the Holy Land and the other lost eastern provinces from the Arabs. In illustrating the Book of Joshua, the Byzantines were recalling their victories over the Saracens and expressing their hope for the ultimate restoration of the most precious province of Christianity to the Church and the Empire"; zum "Beweis" für derartige Behauptungen zieht Schapiro (ebd., S. 60 bzw. 66, Anm. 34) die (angebliche) Gleichsetzung des von Josua eroberten Jericho mit einer von Nikephoros Phokas im Jahre 961 erstürmten Stadt auf Kreta in *De Creta capta* des Theodosios Diakonos heran — ohne daß es ihm dabei aufgefallen wäre, daß er sich dabei nicht auf den (ihm aus sprachlichen Gründen vielleicht nicht ganz zugänglichen, weil eher schwierigen) griechischen Text des Theodosios Diakonos, sondern auf die im Jahre 1777 veröffentlichten lateinischen "Adnotationes in Theodosii Acroases" des Niccolò Maria Foggini stützt (vgl. Kresten, Oktateuch-Probleme, S. 502[f.], Anm. 8).

[20] Vgl. besonders Kap. VI ("The Original Extent of the Joshua Roll") bei Weitzmann, Joshua Roll, S. 89–99. — Mazal, Josua-Rolle, S. 80–84, folgt in all diesen Punkten den Ausführungen Weitzmanns.

[21] Weitzmann, Joshua Roll, S. 91ff.

[22] Weitzmann, Joshua Roll, S. (94–)98. — Bei dieser Festlegung des ursprünglichen Umfangs des Josua-Rotulus stützt sich Weitzmann auch auf ikonographische Überlegungen, vor allem auf das Auftreten des Motivs "space-creating mountain landscape" (s. etwa ebd., S. 97), das nach ihm vom Rotulus-Meister erfunden und als "inserted motif" eingeführt worden sein soll (vgl. vor allem ebd., S. 55–57); gegen die Überbewertung dieses Details hat schon Tselos, Joshua Roll, S. 278, mit guten Gründen Stellung bezogen.

die Gewinnung der *terra repromissionis*[23] durch die Israeliten dargestellt haben — weil eben nur die ersten zwölf Kapitel des Buches Josua den Intentionen des Künstlers (beziehungsweise seines Auftraggebers) entsprachen, in den Taten des Josua die Erfolge der byzantinischen Waffen im Osten zu versinnbildlichen. Als unmittelbare Vorlage zog der Rotulus-Meister bei dieser seiner "ideologisch" determinierten Tätigkeit, bei der Schöpfung des besagten, an der Darstellungsweise konstantinopolitanischer Triumphsäulen ausgerichteten "kontinuierlichen Bilderfrieses", einen mit zahlreichen Einzelminiaturen versehenen Oktateuch-Codex heran[24], der seinerseits nicht lange vor der Josua-Rolle entstanden sein muß[25]. Auf diese illuminierte Oktateuch-Ausgabe in Codex-Form ("Archetypos") gehen — nach Weitzmann direkt (?) oder über verschiedene Zwischenstufen — im übrigen auch alle fünf eingangs erwähnten[26] bebilderten byzantinischen Oktateuche zurück. Dort, wo die Ikonographie der Josua-Rolle von jener abweicht, welche die genannten Oktateuche vertreten, handelt es sich nach Weitzmann ausschließlich um Mißverständnisse und Fehler des Rotulus-Meisters beziehungsweise um willkürliche Veränderungen und Freiheiten, die sich der Künstler der vatikanischen Rolle bei der Umgestaltung der Einzelminiaturen seiner Codex-Vorlage in den von ihm geschaffenen kontinuierlichen Bilderfries genommen hat[27]. In diesem Zusammenhang verweist Weitzmann ausdrücklich auf "classical elements, landscape features as well as personifications", die der Rotulus-Meister als "insertion motifs" eingefügt habe, "in order to connect the

---

[23] *En passant*: Dieser so vertraut klingende Ausdruck — man vergleiche im Deutschen das geflügelte Wort vom "Gelobten Land" — findet sich so konkret bezeichnenderweise erst bei Paulus (Heb. 11, 9; γῆ τῆς ἐπαγγελίας), aber nicht, wie man eigentlich erwarten würde, im Alten Testament (vgl. die Konkordanzen s. v. ἐπαγγελία bzw. *repromissio*), wo es diesbezüglich etwa heißt (Deut. 34, 4): αὕτη ἡ γῆ, ἣν ὤμοσα Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ λέγων· "τῷ σπέρματι ὑμῶν δώσω αὐτήν" — ein deutlicher Hinweis darauf, daß man sich hüten sollte, heute selbstverständlich anmutende Wortbilder unreflektiert auf die (byzantinische) Vergangenheit zu übertragen (das gilt erst recht für das immer wieder strapazierte "Heilige Land," dessen Wiedereroberung die Byzantiner im 10. Jh. anstrebten).

[24] Weitzmann, Joshua Roll, S. V: "... the Vatican Roll ... was made up as a roll in the tenth century from a picture cycle of an earlier codex, from which the separate pictures were copied and lined up side by side, thus forming a continous frieze" (eine informative Zusammenfassung der diesbezüglichen Ausführungen Weitzmanns auch bei Keck, Observations, S. 268). Auf die zwingenden Überlegungen bei Lietzmann, Datierung, passim, der zum paraphrasierenden biblischen Begleittext in der vatikanischen Josua-Rolle überzeugend nachgewiesen hat, daß dieser nur aus einer älteren Vorlage (*scil.* in Rollenform, da die paraphrasierende Kürzung des Bibeltextes bei der Annahme eines Modells in Codex-Form keinen Sinn ergäbe) entnommen sein könne und nicht als eine *ad hoc* für den vatikanischen Rotulus bestimmte Neuschöpfung gewertet werden dürfe (vgl. auch unten, Anm. 61), geht Weitzmann in diesem Zusammenhang mit keinem Wort ein, obwohl er die Studie Lietzmanns kennt (vgl. Weitzmann, Joshua Roll, S. 3, Anm. 8) und die dortigen paläographischen Aussagen zur Stützung der Datierung des Josua-Rotulus ins 10. Jh. heranzieht.

[25] Weitzmann, Joshua Roll, S. 43: "... there is no need to assume that the painters of the Joshua Roll and Paris Psalter ... used much earlier models".

[26] Vgl. oben, S. 185f. mit Anm. 6–11.

[27] Weitzmann, Joshua Roll, S. 33–35 (u. ö.).

originally isolated scenes"[28]; weitere Abänderungen ("conscious alterations"[29]) erlaubte sich der Künstler der vatikanischen Rolle unter dem Gesichtspunkt der stärkeren Hervorhebung der "triumphal idea"[30], die ja nach Weitzmann als "Leitmotiv" seiner gesamten Tätigkeit zugrunde gelegen sein soll. Während, so Weitzmann, die älteste erhaltene Oktateuch-Handschrift, der Cod. Vat. gr. 747, die Ikonographie des gemeinsamen Archetypos am getreuesten bewahrt hat[31], stehen die anderen Oktateuche — der (frühpalaiologische) Cod. Athous Vatop. 602 direkt und massiv, die komnenischen Apographa, das heißt der Cod. Vat. gr. 746 und die Handschriften aus Smyrna und Konstantinopel, indirekt (über eine gemeinsame Vorlage) und weniger stark — unter dem Einfluß des vatikanischen Josua-Rotulus[32]. Zusammenfassend hält Weitzmann fest: "That the Vatican Rotulus was thus limited to only one section of one book of the Octateuch stresses all the more its uniqueness, and clearly indicates that it must have been made for a very specific purpose. There is no reason, then, to assume that the whole Septuagint at one time existed in similar rolls with a continous frieze and that this, as has often been suggested, was the typical form of the Early Christian Bible illustration"[33].

---

[28] Weitzmann, Joshua Roll, S. V; eine genaue Aufzählung dieser (angeblichen) "Zutaten" bei Weitzmann in Kap. IV ("The Problem of the Continous Frieze and the Inserted Motifs": ebd., S. 51–72); es handelt sich dabei im einzelnen um "The Tree" (ebd., S. 53–55), "The Slope" (ebd., S. 55–57), "The Cube and the Altar" (ebd., S. 57–59), "The Tower of the Sacred Grove" (ebd., S. 60), "The City and the Rustic Villa" (ebd., S. 61–64) und "The Personifications" (ebd., S. 64–72); dabei soll der Rotulus-Meister "classical miniatures of mythological or bucolic manuscripts" als Vorlage herangezogen haben (Weitzmann, ebd., S. V).

[29] Weitzmann, Joshua Roll, S. 111.

[30] Weitzmann, Joshua Roll, S. 106(ff.) ("... deliberate changes ... with reference to the triumphal idea ...").

[31] Vgl. z. B. die dezidierte Aussage bei Weitzmann, Joshua Roll, S. 31f.: "From the point of view of iconography ... Vat. gr. 747 is by far the best copy, since in nearly all instances where it differs from the other copies, its version makes the better sense and is closer to the basic text"; diese Aussage wiederholt Weitzmann an vielen anderen Stellen seiner Monographie — doch ist es, wie schon jetzt im Vorgriff auf die Ergebnisse der vorliegenden Studie festgehalten sei, gerade diese *idée fixe* von der ikonographischen Überlegenheit des Cod. Vat. gr. 747, die Weitzmann zu seiner völligen Fehleinschätzung der vatikanischen Josua-Rolle gebracht hat. — Berechtigte Kritik an der kraß einseitigen Überbewertung des Cod. Vat. gr. 747 durch Weitzmann im übrigen schon bei Tselos, Joshua Roll, z. B. auf S. 281f. oder auf S. 283 ("... omissions, which would discredit the presumed infallibility of the iconography of Vat. 747"); vgl. auch Anderson, Seraglio Octateuch, S. 83, Anm. 7 ("It is my feeling that in many cases its illuminator" [d. h. der des Vat. gr. 747] "is less faithful to his model than any of the twelfth-century painters").

[32] Vgl. das Stemma bei Weitzmann, Joshua Roll, S. 38; s. auch ebd., S. 35: "... the illustrators of the three twelfth century Octateuchs, in the Seraglio and in Smyrna and Vat. gr. 746, also depended on the Vatican Rotulus, though it is not necessary to assume that each of them used it individually as model .... Consequently there must have existed another Octateuch, now lost, which first used the Rotulus, and from which the three extant manuscripts descend". — Zu den genauen Abhängigkeitsverhältnissen des Cod. Athous Vatop. 602 (zu ihm vgl. auch Weitzmann, ebd., S. 36–38) vgl. jetzt die überzeugenden Ergebnisse der Arbeit von Lowden, Vatopedi Octateuch, passim, bzw. Lowden, Octateuchs, S. 29ff. (s. schon oben, Anm. 11): Der Künstler der Handschrift aus Vatopedi benützt als direkte Vorlage den Cod. Vat. gr. 746, "korrigiert" aber bisweilen die Ikonographie seines Modells nach dem von ihm zusätzlich herangezogenen Josua-Rotulus.

[33] Weitzmann, Joshua Roll, S. 99.

Soweit die Ansichten Weitzmanns zur Entstehung der vatikanischen Josua-Rolle und zu ihrer Einordnung in die Tradition der byzantinischen Oktateuch-Illumination. Es liegt auf der Hand, daß der vatikanische Rotulus, so bewertet, gleichsam zum Schlüsselwerk der Buchkunst der sogenannten "Makedonischen Renaissance" werden muß.

Die soeben zusammenfassend referierten Ausführungen Weitzmanns fanden in der folgenden Forschung teils uneingeschränkte Zustimmung[34], teils mehr oder weniger verhohlene Kritik[35], teils offene Ablehnung[36], wobei sich jedoch die kritischen Stimmen, auffällig genug, kaum gegen die von Weitzmann (und parallel dazu von Schapiro) behauptete ideologische Verbindung der Entstehung der vatikanischen Josua-Rolle mit dem erfolgreichen byzantinischen Vordringen im "Heiligen Lande" — ob nun unter Konstantinos VII. Porphyrogennetos oder unter Nikephoros II. Phokas und Ioannes I. Tzimiskes — wandten. Mehr noch: Selbst dort, wo man gegen Weitzmann an der Meinung festhielt, daß der vatikanische Rotulus die getreue Kopie einer älteren Vorlage in Rollenform sei, übertrug man die Ansichten Weitzmanns zu den näheren Umständen der Anfertigung des Josua-Rotulus auf dieses postulierte Modell und setzte dessen Entstehung mit den kriegerischen Erfolgen des Kaisers Herakleios (610–641) gegen das neupersische Reich, das heißt mit der (kurzfristigen) Rückeroberung der von den Sassaniden besetzten Ostprovinzen des Imperiums, namentlich Syriens und Palästinas[37], in Beziehung[38]: Nun ist es Herakleios,

---

[34] Man vergleiche z. B. die außerordentlich positive Besprechung der Monographie Weitzmanns durch A. Katzenellenbogen: Speculum 26 (1951) 421–425. — Weitzmann selbst hat noch an manchen anderen Stellen in seinen späteren Arbeiten seine Überlegungen zur Bewertung des vatikanischen Rotulus im Rahmen der Tradition der Oktateuch-Illumination mit Nachdruck vertreten; vgl. etwa, um nur ein Beispiel zu zitieren, K. Weitzmann, Die Illustration der Septuaginta, Münchner Jahrb. Bild. Kunst, 3. F., 3–4 (1952–1953) 96–120.

[35] Man vergleiche z. B. die Rezension von F. Wormald: Burl. Mag. 91 (nos. 550–561) (1949) 237; sehr reserviert auch O. Pächt, Buchmalerei des Mittelalters. Eine Einführung, hrsg. von D. Thoss — U. Jenni, München ^{3}1989, S. 26 ("Besteht Weitzmanns These zu Recht, derzufolge wir im Bilderzyklus der Josuarolle eine künstliche Rekonstruktion einer antiken Bilderrolle zu erblicken haben, die genuine antike Rollenillustration jedoch den kontinuierlichen Erzählstil nicht kannte, dann stünden wir vor dem höchst seltsamen historischen Phänomen, daß die der Buchrolle kongeniale Erzähltechnik erst post mortem des Rollenbuches von einem gelehrten Kopf erdacht worden sei. Eine für mich nur schwer vollziehbare Vorstellung").

[36] Man vgl. dazu etwa die kritischen Anmerkungen bei Tselos, Joshua Roll (z. B. ebd., S. 290: "I think that the origin and character of the Joshua Roll must be completely reexamined in terms of an objective analysis of its miniatures and text in comparison with those of the Octateuchs, those of all other representations of the Septuagint tradition in east and west Christian art, and with the most authentic versions of the Septuagint text"); s. ferner Keck, Observations; s. auch die Rezension der Monographie Weitzmanns durch dens.: American Journ. of Archaeol. 54 (1950) 159–160; A. Ippel†, Die Josuarolle — Bestand, Gestalt und Zeit, Bonner Jahrb. des Rhein. Landesmuseums (...) 158 (1958) 126–169; vgl. schließlich auch das Urteil bei V. Lazarev, Storia della pittura bizantina. Edizione italiana, rielaborata e ampliata dall'autore, Turin 1967, S. 172, Anm. 46.

[37] Zum historischen Hintergrund vgl. man etwa den Überblick bei Ostrogorsky, Geschichte, S. 86f.

[38] So z. B. Mango, Date, S. 126: "And if the existing Roll was created to celebrate the reconquest of the Holy Land" (zu meinen Vorbehalten gegen die unreflektierte Verwendung dieses Ausdrucks vgl. oben, Anm. 23) "in the 10th century, might not its archetype have been made in connection with a similar event — I mean

dessen triumphaler Einzug ins wiedergewonnene Jerusalem in sinnhafter Weise in einem Rotulus verherrlicht werden soll, der die Siegestaten des biblischen Helden Josua im Heiligen Land darstellt[39].

Wie auch immer: Weitzmanns Einschätzung des Josua-Rotulus als einer auch in der äußeren Form eigenständigen Leistung des 10. Jahrhunderts wurde von Otto Mazal vollinhaltlich in den Kommentar zu der im Jahre 1984 veröffentlichten Faksimile-Ausgabe der vatikanischen Rolle übernommen[40] und wäre somit — trotz der weiter oben zitierten Einzelkritik — auf dem besten Wege, zur *communis opinio* in der byzantinistischen Kunstgeschichte zu werden, wenn nicht John Lowden in seiner im Jahre 1992 erschienenen Monographie zu den byzantinischen Oktateuchen[41] die Akzente in so manchen Punkten entscheidend anders gesetzt hätte. Freilich gießt Lowden, um eine etwas umgangssprachliche Metapher zu verwenden, in seiner Kritik an Weitzmann nicht selten das Kind mit dem Bade aus: Seine extreme Abneigung gegen die von Weitzmann — keineswegs zu Unrecht, nur vielleicht etwas zu simplifizierend — in die Kunstgeschichte eingeführte "philologische Methode" ("picture criticism")[42] bringt Lowden dazu, daß er nach Tunlichkeit Ausdrücke wie "Archetypos" oder "Hyparchetypos" vermeidet und schließlich sogar davon Abstand nimmt, die von ihm untersuchte Oktateuch-Tradition in einem Stemma zusammenzufassen[43]. In einem zentralen Punkte revidiert er Weitzmanns Ansichten freilich durchaus zu Recht und in endgültiger Weise, und zwar mit dem eindeutigen, auf älterer Kritik an Weitzmann aufbauenden Nachweis, daß die vatikanische Josua-Rolle eine um die Mitte des 10. Jahrhunderts in Konstantinopel entstandene Kopie eines älteren Rotulus[44] sein muß. Lowdens weitere Schlußfolgerung, daß diese der Zeit Konstantinos' VII. Porphyrogennetos zuzuweisende Rolle ihrerseits das in der Mitte des 11.

---

the reconquest of Palestine by the Emperor Heraclius and his triumphal entry into Jerusalem in 630" (dieses Datum ist zu revidieren: vgl. P. Speck, Das geteilte Dossier. Beobachtungen zu den Nachrichten über die Regierung des Kaisers Herakleios und seiner Söhne bei Theophanes und Nikephoros [Ποικίλα Βυζαντινά 9], Bonn 1988, S. 328–378). — Dieser Gedanke taucht im übrigen zum ersten Mal in einem Nachtrag bei Schapiro, Place of the Joshua Roll, S. 66, auf: ". . . Henri Grégoire suggested to me that the Roll might have been made to celebrate Heraclius's reconquest of the Eastern provinces of his empire from the Persians in 628/629. This date would be supported by the resemblance of certain features of the Roll to such works of the time of Heraclius as the Cyprus treasure" (d. h. die David-Silberteller aus Zypern; zu diesen vgl. etwa: Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century. Catalogue of the Exhibition at The Metropolitan Museum of Art, November 19, 1977, through February 12, 1978, ed. by K. Weitzmann, New York 1977, S. 475–483); auch wenn Schapiro zu dieser Anregung Grégoires kritisch Stellung bezieht, schließt er letztendlich doch die Möglichkeit nicht aus, daß der vatikanische Rotulus eine Vorlage des 7. Jhs. kopiert.

[39] Dafür plädiert jetzt auch Lowden, Octateuchs, S. 118.

[40] Mazal, Josua-Rolle, passim. — Weitzmanns Auffassungen dominieren z. B. auch bei Huber, Image, passim.

[41] Lowden, Octateuchs.

[42] Vgl. etwa Lowden, Octateuchs, S. 37 (bzw. das gesamte Kapitel "Relationships: A Philological Approach" [ebd., S. 35–43]).

[43] Vgl. die Einwände bei Kresten, Oktateuch-Probleme, S. 504f.

[44] Diese Vorlage siedelt Lowden, wie soeben in Anm. 39 angedeutet, dabei den eher zögernden Überlegungen bei Schapiro folgend, im 7. Jh., in der Zeit des Kaisers Herakleios, an.

Jahrhunderts angefertigte "common model" der erhaltenen illuminierten byzantinischen Oktateuche in den Josua-Partien beeinflußt hat[45], befriedigt hingegen keineswegs[46].

Wie immer man zu Lowdens Kritik an Weitzmanns "philologischer Methode" stehen mag[47] — bei manchen ikonographischen Details der Tradition der illuminierten byzantinischen Oktateuche wird man nicht umhinkönnen, von evidenten Bindefehlern in den erhaltenen Handschriften zu sprechen[48] — und Bindefehler sind nun einmal (auch bei illuminierten Codices . . .) ein stringenter und nicht zu widerlegender Beweis für das Vorhandensein einer gemeinsamen Vorlage, die diesen (ikonographischen) Irrtum geschlossen an ihre "Nachkommen" weitergegeben hat, eine Feststellung, die auch dann gilt, wenn dieses "common model" heute nicht mehr existiert[49].

Ein derartiger eklatanter Bindefehler der illuminierten byzantinischen Oktateuche liegt etwa in der Szene mit der Darstellung der Exekution des Königs der von Josua und den Israeliten eroberten Stadt Gai (Γαί; Ai, Hai; etwa 20 Kilometer nordwestlich von Jericho) (Jos. 8, 29) vor[50]: In allen byzantinischen Oktateuchen[51] ist

---

[45] Vgl. Lowden, Octateuchs, S. 116–119 bzw. 121–123; s. bes. S. 121: "The prototype seems to have been created from sources then" (zwischen etwa 1050 und 1075) "available, some of which, such as the Joshua Rotulus . . ., survive."

[46] Im Vorgriff auf weitere "Parerga" sei schon hier festgehalten, daß die Ikonographie der Szene "Josua und der ἀρχιστράτηγος δυνάμεως Κυρίου (in späterer byzantinischer Interpretation: der Erzengel Michael) (Jos. 5, 13–15) eindeutig beweist, daß ein Hyparchetypos (*sic*; gegen alle Einwände, die Lowden gegen derartige Ausdrücke haben mag) der (jüngeren = komnenischen) illuminierten byzantinischen Oktateuche bereits im ausgehenden 10. Jh. existierte, da das sogenannte "Menologion Basileios' II." (Cod. Vat. gr. 1613 [p. 3]; Datierung in die Jahre nach 979 jetzt allgemein akzeptiert; vgl. N. P. Ševčenko, Art. Menologion of Basil II, Oxf. Dict. Byz. 2 [1991] 1341–1342) in diesem Punkte einen evidenten Bindefehler der Oktateuche Smyrn. Εὐαγγ. Σχολ. A. 1, Istanbul, Topkapı Sarayı 8 und Vat. gr. 746 (bzw. des von diesem abhängigen Athous Vatop. 602) teilt — eine ikonographische Fehlleistung (Josua bedroht den "Erzengel" mit einem Schwert [!]; vgl. einstweilen die photographische Dokumentation bei Bernabò, Studio, tav. XIII–XIV [man beachte bei tav. XIV den Umstand, daß im Vat. gr. 746 eine spätere Hand das absurde Detail des von Josua gegen den ἀρχιστράτηγος gezückten Schwertes wieder ausgewaschen hat]; die korrekte Ikonographie ist natürlich jene, die Josua mit einer im Redegestus ausgestreckten Hand zeigt: vgl. die Abb. auf S. 644 bei Kresten, Giosuè), welche der ältere Cod. Vat. gr. 747 (Bernabò, Studio, tav. XV) nicht mitmacht. Daraus folgt einwandfrei und unbestreitbar, daß der Archetypos ("common model" nach Lowden) der illuminierten byzantinischen Oktateuch-Handschriften, auf den der Vat. gr. 747 und der Hyparchetypos der komnenischen Oktateuche zurückgehen, spätestens in der Mitte des 10. Jhs. entstanden sein muß.

[47] Auf weitere Hinweise zur jüngeren Forschungsgeschichte sei hier aus Platzgründen verzichtet; man vgl. dazu Bernabò, Studio, passim, bes. S. 290ff. (etwa mit Anm. 131 zu L. Brubaker, Life Imitates Art: Writings on Byzantine Art History, 1991–1992, Byz. and Mod. Greek Stud. 17 [1993] 173–223 [bes. S. 203ff.]).

[48] Vgl. den soeben in Anm. 46 gebrachten kursorischen Hinweis.

[49] Und allein aus diesem Grunde bei Lowden (etwa Octateuchs, S. 79) den aus J. L. Borges entlehnten Spott der "duplicación de objetos perdidos" auf sich zieht.

[50] Die folgenden Ausführungen Referat nach Kresten, König von Gai.

[51] Vgl. Abb. 5–8 bei Kresten, König von Gai, Taf. IV–V, für den Cod. Vat. gr. 746 (f. 451r; vgl. auch Weitzmann, Joshua Roll, Abb. 36 auf Taf. X), für den Cod. Vat. gr. 747 (f. 223v; vgl. auch Weitzmann, ebd., Abb. 35 auf Taf. X), für den Cod. Istanbul, Topkapı Sarayı Müzesi 8 (f. 487r) und für den Cod. Smyrn. Εὐαγγ. Σχολ. A. 1 (f. 226v); für den Cod. Athous Vatop. 602 vgl. die Abb. 85 (f. 360v) bei Huber, Image.

diese Hinrichtung so wiedergegeben, daß der unselige König von Gai mit dem Hals im oberen, gegabelten Ende einer *furca* (ξύλον δίδυμον)[52] hängt, während der Henker eine an den Pfahl der *furca* gelehnte Leiter bestiegen hat, um mit einem wuchtigen Hammerschlag ein Querholz im Nacken des Delinquenten zu befestigen und so das vorzeitige Herabfallen des Körpers des Justifizierten zu verhindern — nach Weitzmann[53] eine "well-understood procedure of the hanging," welche die "original version" (*scil.* des Archetypos der Illumination der Oktateuche) getreu bewahrt. Ganz anders die Darstellung im vatikanischen Rotulus (Bl. 11[54]): Der Henker steht hier in einer sonderbaren Körperhaltung, mit dem gesamten Gewicht auf dem linken Standbein und mit auffällig gekrümmten Fingern — nach Weitzmann[55] eine "meaningless gesture" —, vor der *furca*, in deren oberer Gabel der König von Gai mit dem Halse hängt. Dies ist nun, wie gezeigt werden konnte[56], kein "strange type of executioner"[57]; es liegt infolgedessen auch keine "corruption in the Rotulus"[58] vor. Der Rotulus-Meister gibt vielmehr in einer durchaus schlüssigen Art und Weise jenen Moment wieder, in dem der *carnifex* durch ein ruckartiges Ziehen an einem um den Hals des Königs befestigten Strick dem Opfer das Genick bricht[59] — eine überzeugende ikonographische Lösung, neben welcher die von den Oktateuchen vertretene Version des Henkers auf einer Leiter blaß und subsidiär wirkt und die daher ohne weiteres als die originale Fassung dieser Szene im Archetypos der Josua-Rolle und der erhaltenen byzantinischen Oktateuche[60] gewertet werden kann. Gewiß — der Meister des vatikanischen Rotulus hat es verab-

---

[52] Zur *furca* vgl. die bei Kresten, König von Gai, S. 112(–113), Anm. 5, angegebene Literatur; s. jetzt zusätzlich P. Speck, Der Tod an der *furca*, Jahrb. Österr. Byz. 40 (1990) 349–350; ders., Eine Quelle zum Tod an der *furca*, Jahrb. Österr. Byz. 42 (1992) 83–85.

[53] Weitzmann, Joshua Roll, S. 24. — *En passant*: Lowden, Octateuchs, geht auf diese Szene nicht ein — eine entsprechende Auseinandersetzung hätte wohl seine Abneigung gegen den "philologischen" Begriff "Bindefehler" arg ins Wanken gebracht ....

[54] Vgl. die Abb. 1 bei Kresten, König von Gai.

[55] Weitzmann, Joshua Roll, S. 24.

[56] Kresten, König von Gai, passim.

[57] Weitzmann, Joshua Roll, S. 24; Weitzmann (ebd., S. 24f.) denkt daran, daß der Rotulus-Meister hier die Gestalt des Soldaten Longinus, wie er bei der Kreuzigung Christi mit einer Lanze in die rechte Seite des Herrn stößt, als "Versatzstück" aus einem reich illuminierten Lektionar übernommen hat; wie bei einer derartigen Annahme die im Rotulus deutlichst gegebene Akzentuierung von (linkem) Stand- und (rechtem) Spielbein erklärt werden könnte, vermag ich nicht zu sagen: Das Zustoßen mit einer Lanze erfolgt stets in "Ausfallhaltung", wobei (bei einem Rechtshänder) das rechte Bein als Standbein belastet wird (vgl. die entsprechende photographische Dokumentation bei Kresten, König von Gai, Abb. 9 und Abb. 10).

[58] Weitzmann, Joshua Roll, S. 25.

[59] Vgl. Kresten, König von Gai, S. 122ff.; zur exakten Deutung der technischen Details dieses "Todes an der *furca*" vgl. die präzisierenden Ausführungen in den in Anm. 52 zitierten Beiträgen von Speck.

[60] Daß es letztendlich eine gemeinsame Quelle sowohl für den Josua-Rotulus wie auch für die illuminierten byzantinischen Oktateuche, d. h. einen Archetypos im vollen Sinn des Wortes, gegeben haben muß, steht wohl außer Zweifel: Dies belegt — bei allen Differenzen im Detail — die ikonographische Übereinstimmung zwischen der vatikanischen Rolle und den Oktateuch-Codices; vgl. jetzt auch das von Bernabò, Studio, S. 297, entworfene Stemma, das zwar in mehreren Punkten revisionsbedürftig ist, aber immerhin von der richtigen Annahme eines Archetypos ausgeht.

säumt, den Strick um den Hals des Hingerichteten beziehungsweise in den Händen des *carnifex* wiederzugeben, aber zur Erklärung dieses Umstandes genügt wohl die Annahme, daß die Vorlage, nach welcher der Künstler der Josua-Rolle arbeitete, an dieser Stelle so stark verblaßt beziehungsweise beschädigt war, daß er nicht mehr alle Einzelheiten in der notwendigen Eindeutigkeit erkennen konnte und sich daher darauf beschränken mußte, aus seinem Modell in möglichst getreuer Weise das zu kopieren, was er gerade noch sah[61]. — Für die Einzelszene mit der Hinrichtung des Königs von Gai läßt sich somit festhalten, daß die Wiedergabe der Exekution im vatikanischen Rotulus, ganz im Gegensatz zu den Behauptungen Weitzmanns, keineswegs mißverständlich ist, sondern im Gegenteil die originale Ikonographie des Archetypos weitaus korrekter bewahrt hat als die erhaltenen byzantinischen Oktateuche[62]. Ferner dürfte aus diesen Ausführungen hervorgehen, daß die

---

[61] Vgl. Kresten, König von Gai, S. 126 (mit Anm. 47: Hinweis darauf, daß bereits bei Schapiro, Place of the Joshua Roll, S. 50, und bei Ch. R. Morey, Early Christian Art. An Outline of the Evolution of Style and Iconography in Sculpture and Painting from Antiquity to the Eight Century, Princeton — London 1953, S. 70 — freilich in anderem Zusammenhang — eine derartige Vermutung ausgesprochen wird). — Auf den Umstand, daß die Vorlage der vatikanischen Rolle an einigen Stellen verblaßt oder beschädigt gewesen sein muß, hat übrigens bereits Lietzmann, Datierung, S. 182, aufmerksam gemacht, indem er zum begleitenden Bibeltext im Josua-Rotulus (vgl. oben, Anm. 12) feststellte: "Dieser Text ist nun aber auch — wie sich denken läßt — aus einer Vorlage abgeschrieben, und zwar ist der Schreiber so gewissenhaft gewesen, diejenigen Stellen, an denen er seine Vorlage nicht lesen konnte, durch Leerlassen des unleserlichen Raumes zu bezeichnen" (mit überzeugendem Beispiel aus dem Begleittext der rechten Hälfte von Bl. 10 des Cod. Vat. Pal. gr. 431 [Szene 20 nach Kresten, Giosuè, S. 645] [vgl. dazu auch die Transkription bei Mazal, Josua-Rolle, S. 33, Nr. 20]; vgl. auch die weiteren Belege bei Lietzmann, Datierung, S. 182f., mit der dezidierten Schlußfolgerung [ebd., S. 183]: "Die richtige Würdigung dieser Lücken beantwortet uns nun aber sofort die Frage nach der Vorlage unseres Schreibers. Er hat genau den Text vor sich gehabt, den er kopierte. Oder, um es schärfer zu fassen: nicht unser Schreiber war der Schöpfer dieses Exzerpttextes, sondern er fand ihn bereits in seiner Vorlage fertig" [mit der wichtigen Zusammenfassung: "Dieser Text aber gehört zu den Bildern und ist für sie — und nur für sie — angefertigt worden. Er hat nie ohne die Bilder bestanden"]. — Man kann nur bedauern, daß sich die kunsthistorische Literatur diese Ausführungen Lietzmanns nie wirklich angeeignet hat, denn das, was Lietzmann für den biblischen Text der "Beischriften" im vatikanischen Rotulus festgehalten hat, gilt uneingeschränkt auch für dessen bildliche Darstellungen: Auch sie sind eine absolut getreue Kopie ihres Modells, und zwar so getreu, daß man — in etwas anachronistischer Weise — sogar davon sprechen könnte, daß die vatikanische Josua-Rolle — und zwar durchaus intentionell — nichts anderes als ein "Faksimile" der ihr zugrundeliegenden Vorlage [die natürlich ebenfalls Rollenform aufwies] ist).

[62] Die seinerzeit im Beitrag zur "Hinrichtung des Königs von Gai" vorgeschlagene Rekonstruktion wird im übrigen in absolut zweifelsfreier Weise durch ein von der Forschung im allgemeinen ins 10. Jh. datiertes Elfenbeinkästchen aus dem Metropolitan Museum of Art, New York (Inv. 17, 190, 136; vgl. einstweilen noch A. Goldschmidt — K. Weitzmann, Die byzantinischen Elfenbeinskulpturen des X.–XIII. Jahrhunderts, Bd. I: Kästen, Berlin 1930, S. 23 [Nr. 1–3] [zu Nr. 2]) bestätigt, das dem Autor des vorliegenden Beitrags zur Zeit der Abfassung seiner Untersuchung zur Ikonographie der besagten Szene leider entgangen war und das den postulierten Strick in den Händen des Henkers in aller erwünschten Eindeutigkeit zeigt (vgl. Goldschmidt — Weitzmann, ebd., Abb. 2 auf Taf. I). — Die ikonographischen Zusammenhänge dieser Darstellung (und anderer analoger, ebenfalls dem 10. Jh. zugewiesener Elfenbeine [vgl. Abb. 1 (Metropolitan Museum of Art, New York, Inv. 17, 190, 135), 3 (Metropolitan Museum of Art, New York, Inv. 17, 190, 137; mit der Darstellung der Gesandtschaft der Gibeoniter an Josua) und 4 (Victoria and Albert Museum, London, Inv. 265, 67; ebenfalls mit den gibeonitischen Gesandten vor Josua) auf Taf. I bei Goldschmidt — Weitzmann, ebd.]) mit dem vatikanischen Josua-Rotulus bedürften

geschlossene irrtümliche Interpretation dieses Details in allen illuminierten byzantinischen Oktateuch-Codices ("Ersatzlösung" mit dem auf einer Leiter stehenden Henker) als unbestreitbarer Bindefehler zu werten ist, der — trotz aller Vorbehalte Lowdens gegen eine derartige "philologische" Betrachtungsweise — die Annahme eines gemeinsamen (Hyp-)Archetypos[63] der eingangs genannten fünf Oktateuch-Handschriften unumgänglich notwendig macht, da es unmöglich erscheint, daß die byzantinischen Oktateuche unabhängig voneinander auf diese sekundäre ikonographische Variante verfallen sind. Gleichzeitig wird es mehr als fraglich, daß der vatikanische Josua-Rotulus das direkte Modell dieses (Hyp-) Archetypos gewesen sein kann.

Diese soeben an Hand der Szene mit der Hinrichtung des Königs von Gai zusammengefaßten Überlegungen zum Verhältnis des vatikanischen Josua-Rotulus zu den illuminierten byzantinischen Oktateuchen beziehungsweise zum ikonographischen Stellenwert der vatikanischen Rolle seien nunmehr an einem weiteren Detail vom heutigen (verstümmelten) Beginn des Rotulus überprüft beziehungsweise exemplifiziert.

Dazu noch eine methodische Vorbemerkung, obgleich sie an sich so banal ist, daß es sich bei ihr im Grunde um eine Selbstverständlichkeit handelt: Es sollte an sich klar sein, daß die Interpretation jeder Szene im Josua-Rotulus in erster Linie von jenen Begleittexten[64] auszugehen hat, welche die einzelnen Ausschnitte begleiten und die den Wortlaut der entsprechenden Verse des Buches Josua mehr oder weniger stark kürzen beziehungsweise paraphrasieren[65]. Eine derartige Einsicht sollte freilich kein bloßes Lippenbekenntnis bleiben[66]. Und ebenso sollte es

einer eingehenderen Untersuchung (vielleicht in einer weiteren Lieferung von "Parerga"?). Eine ausdrückliche Stellungnahme zur kontroversen Datierung dieser Kästchen (vgl. dazu jetzt A. Cutler, Mistaken Antiquity. Thoughts on Some Recent Commentary on the Rosette Caskets, in: Ἀετός. Studies in honour of C. Mango presented to him on April 14, 1998, ed. by I. Ševčenko — I. Hutter, Stuttgart — Leipzig 1998, S. 46–54 [Replik auf P. Speck, Die Rosettenkästchen. Originalarbeiten oder Versuche einer Verwendung von vorhandenem Material?, Byz. Zeitschr. 86–87 (1993–1994) 79–85]) sei im Augenblick nicht abgegeben (auch wenn der [trotzdem hochverehrte ...] Jubilar darauf wohl mit der Bemerkung "Feigling!" reagieren wird ...).

[63] "(Hyp-)Archetypos" deswegen, weil vor ihm ein eigentlicher Archetypos (gemeinsame Vorlage der vatikanischen Rolle und des "[Hyp-]Archetypos") anzusetzen ist.

[64] Edition bei Mazal, Josua-Rolle, S. 34–36 (davor [ebd., S. 31–34] diplomatische Transkription, danach [ebd., S. 36–38 bzw. 38–45] deutsche Übersetzung bzw. textkritische Bewertung).

[65] Wobei man sich stets vor Augen halten muß, daß nach den Darlegungen bei Lietzmann, Datierung, passim, nicht der geringste Zweifel daran bestehen kann, daß diese Begleittexte nicht in der Mitte des 10. Jhs. *ad hoc* für die vatikanische Rolle erfunden, sondern von ihr *tale quale* aus ihrer Vorlage — auch unter Ausweis der in diesem Modell nicht mehr lesbaren Stellen (vgl. schon oben, Anm. 61) — übernommen wurden. Es ist, wie bereits betont, mehr als bedauerlich, daß die kunsthistorische Literatur die so einleuchtenden Hinweise Lietzmanns nicht berücksichtigt hat — sie führen nämlich Weitzmanns Ansicht, der Josua-Rotulus sei nach einer Vorlage in Codex-Form (vgl. oben, S. 190 mit Anm. 24) kopiert worden, von vornherein *ad absurdum*.

[66] Weitzmann, Joshua Roll, S. 8, stellt zwar richtig fest: "The notion that a miniature more faithful to the text is also closer to the archetype is not a mere a priori assumption" — hält sich aber leider im weiteren Verlaufe seiner Josua-Monographie kaum an diese lobenswerte Prämisse (zumindest nicht im Hinblick auf den paraphrasierten Bibeltext der vatikanischen Rolle).

Abb. 1. *Cod. Vat. Pal. gr. 431, Bl. 1r (Szenen 1 und 2)*

eigentlich außer Debatte stehen, daß die Szenengrenzen im Josua-Rotulus genau an jenen Einschnitten zu ziehen sind, welche der griechische Begleittext markiert — aber bedauerlicherweise wurde auch dieser einleuchtende Grundsatz in der Literatur zum Josua-Rotulus nicht immer in der notwendigen Rigorosität eingehalten.

Die erste, nur mehr teilweise erhaltene Szene (1[67]) im vatikanischen Josua-Rotulus zeigt die Flucht der beiden israelitischen Kundschafter aus der Stadt Jericho (Jos. 2, 15–16) (Abb. 1); die rechts davon wiedergegebene Verfolgung der Späher durch die Einwohner der bedrohten Stadt (Jos. 2, 22) gehört bereits zur folgenden bildlichen Einheit, das heißt zu Szene 2. Dies geht aus den paraphrasierten biblischen Versen, die sich in der vatikanischen Rolle unter den beiden Darstellungen befinden, eindeutig hervor. Zu Szene 1 besagt der Begleittext (dessen linke Hälfte [mit dem zugehörigen Illustrationsteil] einst auf dem vor Bl. 1 des Cod. Vat. Pal. gr. 431 befindlichen Pergamentkollema stand und mit diesem verlorengegangen ist): ⟨καὶ κατεχάλασεν[68] α⟩ὐτοὺς[69] διὰ τῆς θυρίδος καὶ | ⟨εἶπεν αὐτοῖς· "εἰς τ⟩ὴν ὀρεινὴν ἀπέλθετε, μὴ | ⟨συναντήσωσιν ὑ⟩μῖν οἱ καταδιώκοντες"[70]. Deutlich davon abge-

[67] Zählung der Szenen im folgenden nach der Gliederung bei Kresten, Giosuè, S. 645 (Abschnitt "suddivisione delle scene").

[68] Subjekt ist die Hure Rahab aus Jericho, bei der die beiden israelitischen Spione Zuflucht gefunden hatten (vgl. Jos. 2, 15).

[69] D. h. die beiden Kundschafter.

[70] Vgl. Mazal, Josua-Rolle, S. 31, Nr. 1. — Dazu über den beiden israelitischen Spionen die verblaßte "Legende" κατάσκοποι (vgl. Mazal, Josua-Rolle, S. 29).

Abb. 2. *Cod. Vat. gr. 747, f. 217v (Ausschnitt)*

grenzt — und zwar nicht nur durch den beigefügten Text, sondern auch durch den Baum rechts von den ins Gebirge schreitenden Kundschaftern — die Szene 2 mit den Verfolgern[71], zu der es heißt: καὶ ἐξεζήτησαν οἱ καταδιώκοντες πάσας τὰς ὁ|δοὺς καὶ οὐχ εὗρον[72]. Mit anderen Worten: Wer, wie Weitzmann[73], die beiden Einzelmomente der Flucht und der Verfolgung der Spione zu einer geschlossenen Einheit zusammenzieht, mißachtet damit in unzulässiger Weise die Szenengrenzen, welche die Begleittexte im Josua-Rotulus so klar markieren[74]. Aus der Beischrift zu Szene 1 darf man übrigens, wie soeben angedeutet, folgern, daß mit der linken Hälfte ihres Textes auch der linke Teil der zugehörigen Miniatur verlorengegangen ist, der unzweifelhaft dargestellt haben wird, wie die in Jericho lebende Hure Rahab den beiden israelitischen Spähern mittels eines Seiles aus ihrem an der Stadtmauer von Jericho befindlichen Hause zur Flucht verhilft, das heißt (mit Ausnahme des

[71] Die durch eine eigene "Legende" charakterisiert werden: καταδιώ|κοντες τοὺς κατασκό|πους (vgl. Mazal, Josua-Rolle, S. 29).

[72] Vgl. Mazal, Josua-Rolle, S. 31, Nr. 2.

[73] Weitzmann, Joshua Roll, S. 8f.

[74] Mazal, Josua-Rolle (vgl. z. B. S. 46 oder 53f.), vermeidet diesen Fehler und behandelt die beiden Szenen in korrekter Weise getrennt. — Kein Eingehen auf dieses Detail bei Lowden, Octateuchs.

Abb. 3. *Cod. Vat. gr. 746, f. 442r (Ausschnitt)*

abweichenden [zweifach irrtümlichen[75]] Szenenschnittes) durchaus in Analogie zu jener Ikonographie, die sich in den illuminierten byzantinischen Oktateuchen, im Cod. Vat. gr. 747 (f. 217v; Abb. 2), im Cod. Vat. gr. 746 (f. 442r; Abb. 3), im Cod. Istanbul, Topkapı Sarayı Müzesi 8 (f. 476r), im Cod. Smyrn. Εὐαγγ. Σχολ. Α. 1 (f. 221v; Abb. 4) und im Cod. Athous Vatop. 602 (f. 343r; Abb. 6), findet und in welcher (die Unterredung der vom König von Jericho entsandten Männer mit Rahab und) das Entkommen der beiden israelitischen κατάσκοποι aus dem Hause der Dirne beziehungsweise ihre Flucht ins Gebirge und die Suchaktion nach den entwichenen Spionen in zwei, zueinander in engen räumlichen Bezug gesetzten Miniaturen zusammengefaßt werden.

Damit wird auch verständlich, wie Weitzmann bei der Bewertung der Szeneneinteilung im Josua-Rotulus zu seinem falschen, dem Umfang (und dem Inhalt) der biblischen Begleittexte in der vatikanischen Rolle nicht Rechnung tragenden Bildschnitt gekommen ist — er folgte einfach der Vorgabe der illuminierten byzantinischen Oktateuche. Betrachtet man nur diesen Einzelfall, so sind vom Abstrakt-Methodischen her beide Szenengrenzen — die vom Josua-Rotulus vertretene Lösung und jene der Oktateuch-Codices — legitim. Wenn man freilich den von Lietzmann

[75] Zweifach deswegen, weil die linke Hälfte der in den byzantinischen Oktateuchen zur Diskussion stehenden Miniatur (Rahab täuscht die nach den israelitischen κατάσκοποι fragenden Boten des Königs von Jericho [Jos. 2, 3ff.], während sich die Kundschafter auf dem Dach ihres Hauses versteckt halten; s. gleich im folgenden) zu einer vorangehenden Szeneneinheit gehört.

Abb. 4. *Cod. Smyrna,* ΕΥΑΓΓΕΛΙΚΗ ΣΧΟΛΗ *A. 1, f. 221v (Ausschnitt)*

zweifelsfrei nachgewiesenen Umstand, daß die begleitende Paraphrase der biblischen Verse Jos. 2, 15–16 und 2, 22 vom Josua-Rotulus nicht erfunden, sondern aus seiner Vorlage übernommen wurde[76], als Parameter anlegt, so ergibt sich schon an diesem Punkte die faktische Überlegenheit der im Cod. Vat. Pal. gr. 431 angebotenen Bildeinteilung.

Zu den ikonographischen Details läßt sich festhalten, daß Weitzmanns Aussage "The illustrator of Vat. gr. 747 ... represents the scene more convincingly by showing the spies disappearing in a valley behind a towering mountain"[77] nicht zutrifft — das eindeutig bergaufwärts gerichtete Schreiten der beiden Kundschafter im Josua-Rotulus (vgl. nochmals Abb. 1) ist eine dem beigegebenen Bibeltext (εἰς τὴν ὀρεινὴν ἀπέλθετε) durchaus adäquate bildliche Lösung. Das bereits kurz gestreifte Detail, daß die Grenze zwischen Szene 1 und 2 (ebenso wie jene zwischen Szene 2 und 3) durch einen Baum markiert wird — nach Weitzmann sind derartige Bäume eines der typischen "insertion motifs" des Rotulus-Meisters —, findet im übrigen in den vier jüngeren Oktateuchen (Abb. 3–6) eine einwandfreie Bestätigung[78]; es scheint nur im

---

[76] Vgl. die Hinweise auf die Ausführungen Lietzmanns oben in Anm. 61.

[77] Weitzmann, Joshua Roll, S. 8.

[78] Einzig im Cod. Athous Vatop. 602 ist der Baum zwischen Szene 2 und 3 (zusammen mit der "Grabstele") an den linken Rand der folgenden Miniatur (f. 344r; Abb. 7) transportiert worden, und zwar unter dem direkten Einfluß der vatikanischen Rolle (s. gleich im folgenden).

Abb. 5. *Cod. Istanbul, Topkapı Sarayı Müzesi 8, f. 476r (Ausschnitt)*

ältesten Oktateuch-Codex, im Vat. gr. 747, zu fehlen[79]. Wenn man nun nicht, wie Weitzmann, eine Beeinflussung des Hyparchetypos der drei komnenischen Oktateuche durch die vatikanische Rolle postuliert[80], so bleibt nur der Schluß übrig, daß derartige Bäume kein vom Rotulus-Meister geschaffenes zusätzliches Motiv sind, sondern sich sehr wohl bereits im Archetypos fanden[81]. Offenbleiben muß aus methodischen Gründen einstweilen die Frage, inwieweit die soeben getroffene Feststellung auch für die Personifikation der Berggottheit gilt, die in der Josua-Rolle — stark berieben — oberhalb der ins Gebirge schreitenden israelitischen Kundschafter zu sehen ist: Für sie gibt es in keinem der erhaltenen illuminierten byzantinischen Oktateuche eine Entsprechung.

Nun zur Szene 2 mit der Verfolgung der beiden israelitischen Spione durch die Einwohner von Jericho (vgl. nochmals Abb. 1–4 und Abb. 6, dazu zusätzlich Abb. 5: Cod. Istanbul, Topkapı Sarayı Müzesi 8, f. 476r). Weitzmanns Kritik "... it is difficult for the beholder to conceive how the pursuing riders could have missed the spies climbing up the slope"[82] geht völlig ins Leere — einfach schon deswegen, weil die

[79] Vgl. jedoch Tselos, Joshua Roll, S. 277, der zumindest in dem heute stark beschädigten äußersten rechten Teil der Miniatur auf f. 217v des Cod. Vat. gr. 747 (vgl. Abb. 2) noch eine Vorzeichnung ("underdrawing") des Baumes zwischen Szene 2 und Szene 3 erkennen will.

[80] Vgl. das Zitat oben in Anm. 32 — eine Hypothese, die, wie schon jetzt angemerkt sei, sehr an Wahrscheinlichkeit verliert, wenn man sich vor Augen hält, welche Spuren der tatsächlich vorhandene Einfluß des Josua-Rotulus als Vorbild im Cod. Athous Vatop. 602 hinterlassen hat.

[81] So auch Tselos, Joshua Roll, S. (277–)288: "... we can safely ignore the theory of tree insertions, for it does not apply elsewhere in the light of the evidence afforded by the existing works".

[82] Weitzmann, Joshua Roll, S. 8.

Abb. 6. *Cod. Athous Vatop. 602, f. 343r (Ausschnitt)*

beiden fliehenden Kundschafter eben zur vorangehenden Szene gehören und nicht Bestandteil des jetzt zu diskutierenden Ausschnitts sind[83].

Zwei kleine Zwischenbemerkungen: Zum ersten läßt sich, wie bereits kurz angedeutet[84], bei dieser Szene im Cod. Athous Vatop. 602 (f. 343r; vgl. Abb. 6) zum ersten Mal der massive Einfluß des Josua-Rotulus feststellen, der hier vom Vatopedi-Meister zusätzlich zu dem ihm ansonsten als Vorbild dienenden Cod. Vat. gr. 746 (f. 442r; vgl. Abb. 3) konsultiert worden sein muß — die Stadtarchitektur über den Köpfen der berittenen Verfolger kann der athonitische Codex nur aus der vatikanischen Rolle bezogen haben[85]. Zum zweiten: In allen erhaltenen illuminierten byzantinischen Oktateuchen wird die bildliche Wiedergabe der Verfolgung der israelitischen Späher (und davor ihre Flucht aus dem Hause der Rahab) nicht sehr korrekt in den

---

[83] *En passant*: In dem von ihnen gewählten Szenenausschnitt begehen alle erhaltenen illuminierten byzantinischen Oktateuche den jeder Logik widersprechenden Fehler, daß die Fliehenden nicht vor, sondern hinter ihren Verfolgern dargestellt sind; vgl. dazu auch die Überlegungen unten in Anm. 108.

[84] Vgl. oben, Anm. 78.

[85] Die den Vatopedi-Meister auch schon bei der stärker betonten Rückenansicht des linken israelitischen Spions inspiriert haben dürfte.

biblischen Volltext eingefügt, nämlich zu Jos. 3, 1ff. (das in den Doppelminiaturen der Oktateuche ebenfalls noch erfaßte Gespräch der Dirne mit den Boten des Königs von Jericho beginnt bereits Jos. 2, 3–4, also rund 20 Verse vor der Stelle, an der die entsprechende Illustration in den Oktateuch-Handschriften aufscheint); wie sich diese auffällige Diskrepanz mit Weitzmanns Hypothese von einem Archetypos in Codex-Form[86] vereinbaren läßt, sei dahingestellt.

In Szene 2 glaubt Weitzmann, eine der fundamentalen "Fehlleistungen" des Künstlers der Josua-Rolle — eine der typischen "utter corruptions" der originalen Ikonographie des Archetypos — erkennen zu können[87]. Die Fakten sind folgende: In den vier mittelbyzantinischen Oktateuchen[88] findet sich in der Miniatur mit den Verfolgern am rechten Bildrand eine Art "Grabstele" — ein in etwa halbkreisförmig wiedergegebener Aufbau auf einem rechteckigen Sockel (Abb. 2–5). Innerhalb des gerundeten Aufsatzes ist nun — teils eher flüchtig skizziert, wie im Cod. Vat. gr. 747 (f. 217v; Abb. 2), teils recht sorgfältig ausgeführt, wie im Cod. Vat. gr. 746 (f. 442r; Abb. 3) — die "Reliefbüste" eines "Verstorbenen" wiedergegeben; alles in allem nach Weitzmann "the copy of a classical stele with a semicircular top"[89], und zwar in einer Form, die sich vor allem in Syrien (aber auch in Ägypten und in Rom) fände[90]. Im Gegensatz dazu zeigt der vatikanische Rotulus (Abb. 1) eine männliche Halbfigur vor einem halbkreisförmigen Gegenstand; der Unterkörper des Mannes verschwindet hinter einer nicht allzu hohen, im rechten Winkel angelegten Mauer. Innerhalb der Ummauerung, rechts von der männlichen Figur, erhebt sich — wie bereits gesagt: auch mit der Funktion, hier zusätzlich zu den biblischen Begleittexten die Bildgrenze zur folgenden Szene 3 zu markieren — ein bis an den oberen Rand des Pergamentblattes aufragender Baum — im großen und ganzen eine Art τέμενος, "vielleicht ein Schutzwall um eine arbor sacra"[91].

Dies ist nun nach Weitzmann ein grausames Mißverständnis der originalen Ikonographie des Archetypos[92]. Ehe man sich freilich zu einem derartigen Verdikt versteigt, sollte man sich fragen, welchen Sinn ein (syrisches?) Grabmonument in der gegenständlichen Szene überhaupt hat, und darauf kann die Antwort nur lauten: nicht den geringsten[93]. Der schüchterne Ansatz Mazals, der in seinem Kommentarband zur

---

[86] Vgl. oben, S. 187 mit Anm. 13.

[87] Weitzmann, Joshua Roll, S. 8f. und 34 (die Ikonographie des Cod. Vat. Pal. gr. 431 sei hier "hopelessly distorted").

[88] Zur Sonderlösung, die der frühpalaiologische Cod. Athous Vatop. 602 anbietet, s. gleich im folgenden.

[89] Weitzmann, Joshua Roll, S. 8.

[90] Weitzmann, Joshua Roll, S. 8, Anm. 8; dies — wie so vieles andere auch — fast wörtlich übernommen bei Mazal, Josua-Rolle, S. 54.

[91] So die Bildbeschreibung bei Mazal, Josua-Rolle, S. 46. — Inwieweit hier wirklich ein τέμενος intendiert ist, sei dahingestellt.

[92] In diesem Urteil folgt ihm auffälligerweise der ansonsten eher kritisch eingestellte Beitrag von Tselos, Joshua Roll, S. 277 ("The awkward transformation of the stele in the Roll is hardly indicative of a creative intelligence").

[93] Etwas spöttisch gefragt: Soll damit vielleicht eine Art Nekropole vor den Stadtmauern von Jericho angedeutet werden?

Faksimile-Ausgabe des Rotulus hinter dieser Stele — einem "Versatzstück" — "apokryphe Überlieferung" vermuten will[94], zeigt nur, wie hilflos die bisherige Forschung diesem ikonographischen Detail gegenüberstand.

Dabei ist die Lösung des "Rätsels" recht einfach, wenn man die Darstellung in der vatikanischen Rolle näher betrachtet (vgl. die Ausschnittsvergrößerung in Abb. 8) und wenn man sich bei der Interpretation auf den gekürzten Bibeltext zu dieser Szene stützt, der besagt: "Und die Verfolger suchten sie auf allen Wegen und fanden sie nicht" — und wir haben hier nichts anderes als einen der "auf allen Wegen suchenden" Bewohner von Jericho vor uns, der soeben innerhalb eines ummauerten Areals außerhalb der Stadt nach den entwichenen israelitischen Kundschaftern Ausschau hält[95].

Kurz: Um eine (syrische?) "Grabstele" mit der "Brustfigur des Verstorbenen" handelt es sich hier auf keinen Fall. Zur Absicherung der richtigen Deutung beachte man etwa das (heute nur mehr schwach sichtbare) Wehrgehenk, das von der rechten Schulter der Gestalt nach unten zur linken Hüfte verläuft — und das, was in den mittelbyzantinischen Oktateuchen als halbrunder Aufsatz eines Grabmonuments aufgefaßt wurde, ist nichts anderes als ein von der Innenseite her gesehener Schild, den der Mann trägt. Daß einzig diese Interpretation zulässig ist, zeigt ein Detail der folgenden Szene (3) mit dem Aufbruch der Israeliten in Richtung Jordan, ein Detail, das glücklicherweise der schildbewehrten Gestalt innerhalb der Mauerarchitektur so nahe ist, daß ein direkter Vergleich auf der Ausschnittsvergrößerung (Abb. 8) möglich wird — die am rechten Rand der Abbildung noch zur Hälfte sichtbare Figur jenes Kriegers, der den Zug der zum Jordan aufbrechenden Israeliten abschließt. Auch in seinem Fall ist der in rundovaler Form dargestellte Schild von der Innenseite her wiedergegeben; er deckt den Reisigen, so wie dies bei der Gestalt im ummauerten Areal der Fall ist, bis etwa zur Halshöhe, und die Innenseite der Schilde weist hier

---

[94] Mazal, Josua-Rolle, S. 54.

[95] Mit so gut wie absoluter Sicherheit ausschließen läßt sich die Variante, daß es sich bei dieser Figur um einen der israelitischen Flüchtigen handelt, der sich vor seinen Verfolgern in einem "Mauerring" verbirgt. Nur theoretisch wären beide Versionen in etwa gleichwertig — sowohl die israelitischen Späher (Szene 1) als auch die den Spionen zu Pferd nachsetzenden Einwohner von Jericho (Szene 2, linke Hälfte) sind nur mit Speeren bewaffnet, so daß die Ausstattung der männlichen Halbfigur mit Schwert und Schild (dazu s. gleich im folgenden) auf jeden Fall etwas widersprüchlich ist; die beiden Kundschafter Josuas haben — für "Spione", die nicht weiter auffallen wollen, keineswegs überraschend — in keiner der ihnen gewidmeten Szenen (vgl. die Abb. 66–67 bei Huber, Images) Schilde bei sich; Schilde führen hingegen die Boten des Königs von Jericho, die sich bei der Hure Rahab nach dem Verbleib der israelitischen κατάσκοποι erkundigen (vgl. Abb. 2–4 und 6). Die Tatsache, daß in einem Detail der Szene 3 des Josua-Rotulus die Rückkehr eines einzigen (mit einem Speer bewaffneten) Spähers zum israelitischen Heer (äußerste linke Szenengrenze; vgl. Abb. 8 [rechte obere Ecke]) dargestellt ist, darf mit Bestimmtheit nicht in die Richtung gedeutet werden, daß in der Figur, die der Rotulus innerhalb des von einer Mauer umgebenen Areals zeigt, der zweite, sich noch versteckende Spion zu sehen ist. Für die Annahme, daß die Figur innerhalb des ummauerten Areals als Bewohner von Jericho gewertet werden muß, der hier nach den entflohenen Spionen sucht, läßt sich vor allem der Umstand anführen, daß der gekürzte biblische Begleittext nur von "Suchen", aber nicht von "Verbergen" spricht (die erste Vershälfte von Jos. 2, 22 [... καὶ κατέμειναν ἐκεῖ (nämlich in der ὀρεινή) τρεῖς ἡμέρας] ist in der Paraphrase des vatikanischen Rotulus nicht berücksichtigt).

Abb. 7. *Cod. Athous Vatop. 602, f. 344r (Ausschnitt)*

wie dort am Außenrand die gleiche wulstförmige, sich zum oberen Schildrand hin verjüngende Verdickung auf — ein realienkundlich bestens belegbares Faktum[96]: Diese Schildverstärkung[97] diente dazu, der Schutzwaffe größere Konsistenz zu verleihen und sie gegen seitlich geführte Hiebe zu sichern[98].

---

[96] Vgl. auch den von der Innenseite her dargestellten Schild des ersten Kriegers hinter Josua in Szene 5 (Bl. 3) des Rotulus (vgl. Weitzmann, Joshua Roll, Abb. 9 [ganz links] auf Taf. III; dort beim zweiten, in Rückenansicht wiedergegebenen Soldaten sehr gut das von der rechten Schulter nach links unten führende Wehrgehenk sichtbar, das sich mit dem Wehrgehenk der Figur im ummauerten Hain in Szene 2 vergleichen läßt [bei dem bisher zur Konfrontation herangezogenen Gewappneten in Szene 3 (vgl. nochmals Abb. 8) geht dieses Detail auf Grund der Ausmalung des vatikanischen Rotulus etwas unter]); s. auch die beiden vordersten israelitischen Krieger in der Mitte von Szene 13 (Bl. 7) des Cod. Vat. Pal. gr. 431 (Weitzmann, Joshua Roll, Abb. 22 auf Taf. VII); u. v. a. m.

[97] Sie ist selbstverständlich bereits in der Antike bekannt und ließe sich ohne die geringste Schwierigkeit mit zahlreichen Beispielen dokumentieren.

[98] Vgl. dazu T. G. Kolias, Byzantinische Waffen. Ein Beitrag zur byzantinischen Waffenkunde von den Anfängen bis zur lateinischen Eroberung (Byzant. Vindob. XVII), Wien 1988, S. 92–103 (zur Konstruktion der Schilde in der Antike und in byzantinischer Zeit); vgl. auch K. Tackenberg, Über die Schutzwaffen der Karolingerzeit und ihre Wiedergabe in Handschriften und Elfenbeinschnitzereien, Frühmittelalterl. Stud. 3 (1969) 277–288 (vgl. bes. Abb. 42: Vorderseite eines Elfenbeinkästchens aus der Schule von Tournai [linke Figur] [*en passant* (zu der oben in Anm. 62 kurz angedeuteten Kontroverse zwischen P. Speck und A. Cutler): Die rahmende Ranken-Füllhorn-Ornamentik dieses Kästchens ist zwar nicht symmetrisch, aber durchaus regelmäßig und unterscheidet sich dadurch deutlich von den oft brutalen Schnitten in den Rosettenrahmen der byzantinischen Rosettenkästchen]).

Abb. 8. *Cod. Vat. Pal. gr. 431, Bl. 1r (Ausschnitt aus Szene 2)*

Ein einziges Detail bietet eine gewisse Interpretationsschwierigkeit: Die Gestalt innerhalb des mauerartigen Architekturstücks trägt ihren Schild am rechten Arm und müßte infolgedessen das Schwert mit der Linken führen, also ein Linkshänder sein. Das ist zwar auffällig, aber keineswegs unerklärlich: Hätte man sie mit dem Schild am linken Arm dargestellt, so wäre die Figur, von der man dann nur den über die Vorderseite der Schutzwaffe ragenden Kopf (oder gar nur die Schädelkalotte) gesehen hätte, in Gefahr geraten, unverständlich zu werden, oder sie hätte, wenn sie als Rechtshänder vor der Innenseite des Schildes wiedergegeben worden wäre, aus der Szene geblickt, zu der sie gehört — eine ebenfalls kaum akzeptable Lösung[99].

[99] Eine weitere kleine Ungeschicklichkeit in der Darstellung liegt im Wehrgehenk, das von der rechten Schulter zur linken Hüfte der Gestalt verläuft; die Person müßte das Schwert daher an ihrer linken Seite getragen haben, was bei einem Rechtshänder durchaus verständlich, bei einem Linkshänder hingegen praktisch unmöglich ist (wie zieht ein Linkshänder blank, wenn sein Schwert in einer an seiner linken Hüfte befindlichen Scheide steckt?).

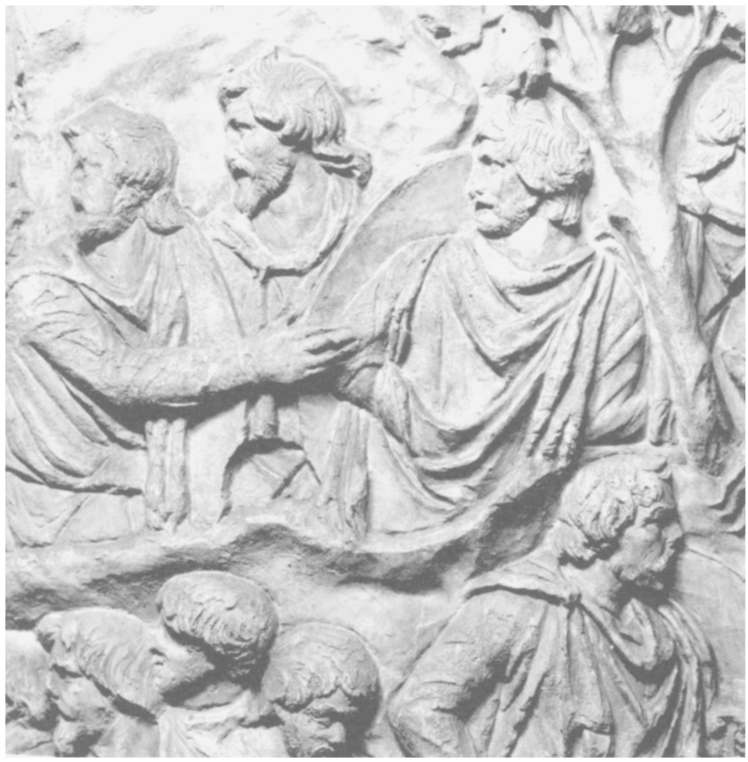


Abb. 9. *Rom, Trajanssäule, Szene CXL (Ausschnitt)*

Es sei eingestanden, daß die Darstellung der schildbewehrten, in einem ummauerten Areal nachforschenden Gestalt im vatikanischen Josua-Rotulus nicht sonderlich geglückt ist — der Schild ist an sich überdimensioniert[100], die Figur selbst nicht sehr geschickt ausgeführt, und die Wiedergabe der rechtwinkeligen Ummauerung wirkt ziemlich unbeholfen. In all dem liegt aber aller Wahrscheinlichkeit nach das nämliche Phänomen vor, das schon in der Szene mit der Hinrichtung des Königs von Gai konstatiert werden konnte[101]: Die Vorlage, nach welcher der Rotulus-Meister arbeitete, dürfte auch an der nunmehr zur Diskussion stehenden Stelle arg verblaßt oder

[100] In allen anderen analogen Darstellungen in der vatikanischen Rolle (vgl. die in Anm. 96 zitierten Beispiele) ragt der Schild seitlich nie gleichzeitig rechts und links über den Körper seines Trägers hinaus, sondern, je nach eingenommener Position, entweder nur rechts oder nur links; dies gilt auch für die mir bekannten antiken Parallelen, z. B. auf den Triumphsäulen der Kaiser Trajan und Mark Aurel in Rom. Eine Ausnahme in dieser Hinsicht bildet die Miniatur auf f. 350v des Cod. Athous Vatop. 602 (Weitzmann, Joshua Roll, Abb. 15 auf Taf. IV = Huber, Image, Abb. 75) in der Szene der Begegnung zwischen Josua und dem ἀρχιστράτηγος δυνάμεως Κυρίου: Hier trägt Josua am Rücken einen Schild, der so groß ist, daß man ihn sowohl links als auch rechts über den Körper des biblischen Helden herausragen sieht.

[101] Vgl. oben, S. 194–197, bes. S. 196.

beschädigt gewesen sein, so daß ihr bildlicher Inhalt nicht mehr mit letzter Eindeutigkeit zu erkennen war. Und wieder läßt sich das Faktum beobachten, daß der Künstler der vatikanischen Rolle mit fast schon sklavischer Treue all das wiedergab, was er in seinem Modell noch sehen konnte — woraus man wohl mit Fug und Recht wird schließen dürfen, daß er in einem entsprechenden Auftrag handelte, auch wenn das Ergebnis seiner diesbezüglichen Bemühungen nicht immer sehr überzeugend ist.

Mit dieser Einstellung seiner Vorlage gegenüber hat der Rotulus-Meister in der gegenständlichen Szene nicht nur der modernen Forschung Verständnisschwierigkeiten bereitet, sondern auch den Künstler, dem wir die Ausstattung des Cod. Athous Vatop. 602 verdanken, vor Probleme gestellt: Dieser frühpalaiologische Meister, dem ein weit über den Durchschnitt hinausgehender Sachverstand eignete[102], war mit der bildlichen Lösung, die ihm seine direkte Vorlage, der Cod. Vat. gr. 746, anbot, — begreiflicherweise — nicht zufrieden: Eine Grabstele schien auch ihm in diesem Zusammenhange absurd. So übernahm er die Version des Rotulus — den barhäuptigen, mit einem Schild bewehrten und mit einem Wehrgehenk ausgestatteten Linkshänder, der halb hinter einer Mauer verschwindet —, schlug die Figur aber der nächsten Szene (3) mit dem Aufbruch der Israeliten in Richtung Jordan zu (f. 344r; Abb. 7), wo sie jetzt am linken unteren Bildrand kauert — und den "Fehler" begeht, aus dem Bild zu blicken[103]; darüber hinaus ist sie, da sich der Vatopedi-Meister doch nicht ganz dem Einfluß seiner direkten Vorlage, des Cod. Vat. gr. 746, entziehen konnte, zur Gänze in einem fahlen Graublau gemalt, in dem sich die ältere mißverständliche Auffassung der Gestalt als "Grabstele" noch deutlich widerspiegelt.

Wie auch immer: Auch wenn sich die Darstellung dieses Details in der vatikanischen Rolle nicht durch übermäßige Klarheit auszeichnet, so dürfte es doch gewiß sein, daß im Archetypos an dieser Stelle kein Grabmonument, sondern die Halbfigur eines schildtragenden Kriegers intendiert war. Wie diese Gestalt in ihrem "Urzustand" im Archetypos wirklich ausgesehen hat, kann freilich nur mehr vermutet werden: Nicht als ikonographische Parallele, sondern lediglich als Assoziationsbehelf sei auf die Halbfiguren bärtiger Barbaren aus der Szene CXL auf der Trajanssäule zu Rom verwiesen (Abb. 9)[104], die vielleicht eine ungefähre Vorstellung vom ursprünglichen Habitus der diskutierten Gestalt in der Vorlage der vatikanischen Rolle geben können[105]. — Wem ein Vergleichsbeispiel aus dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert zu früh ist, der halte sich etwa ein Detail aus dem "Großen byzantinischen Palastmosaik" zu Konstantinopel vor Augen, das

---

[102] Vgl. die Einzelbeispiele und die zusammenfassende Wertung (bes. S. 125f.) bei Lowden, Vatopedi Octateuch.

[103] Ob der Vatopedi-Meister vielleicht daran gedacht hat, daß hier eine Art Nachhut der Israeliten dargestellt sein sollte, die den Zug nach hinten abzusichern hatte? Oder schwebte ihm an Stelle einer "Grabstele" eine Art Rundplastik vor?

[104] K. Lehmann-Hartleben, Die Trajanssäule. Ein römisches Kunstwerk zu Beginn der Spätantike, Berlin — Leipzig 1926, S. 63ff., 78, 116f. und Taf. 65 (Szene mit dem kollektiven Selbstmord der Daker nach der letzten Ansprache ihres Königs).

[105] Es muß allerdings festgehalten werden, daß der Schild hinter dem bärtigen, knapp vor einem Baum stehenden Barbaren im oberen Register nicht von diesem, sondern von der Figur links von ihm (vom Betrachter aus gesehen) getragen wird; man vergleiche aber den dritten Daker am linken Bildrand, hinter dessen Körper ein ohne Zweifel von ihm selbst gehaltener Schild ausschnittsweise sichtbar wird; auch der "Barbar" im unteren Register (ganz rechts) könnte als Parallele herangezogen werden.

einen schildbewehrten, Speer und Schwert führenden Jäger zeigt[106]: Auch hier ist die hinter der Figur befindliche Innenseite der langovalen Schutzwaffe, über welche der Kopf der dargestellten Person herausragt, bestens zu sehen (und als solche einwandfrei zu erkennen).

Die ikonographische Analyse der beiden ersten Szenen im Josua-Rotulus läßt sich wie folgt zusammenfassen: Über das Einzelbeispiel mit der Hinrichtung des Königs von Gai hinausgehend dürfte durch die bisherigen Ausführungen erwiesen sein, daß die vatikanische Rolle die Ikonographie des Archetypos nicht vergröbert, sondern getreu bewahrt, mehr noch: sich auch an allen jenen Stellen, die in ihrer Vorlage nicht mehr einwandfrei zu erkennen waren, bemüht, den bildlichen Inhalt des Modells *tale quale* wiederzugeben.

Ebenso außer Zweifel dürfte es stehen, daß die vier mittelbyzantinischen Oktateuche — Cod. Vat. gr. 747, Cod. A. 1 der Εὐαγγελικὴ Σχολή zu Smyrna, Cod. 8 des Topkapı Sarayı Müzesi zu Istanbul und Cod. Vat. gr. 746 — auf einen gemeinsamen (Hyp-)Archetypos zurückgehen: Ihre soeben besprochenen ikonographischen Abweichungen vom Cod. Vat. Pal. gr. 431 sind Bindefehler im klassischen Sinn des Wortes — sie können nicht unabhängig voneinander darauf verfallen sein, die schildbewehrte Gestalt in einem ummauerten Areal in eine Grabstele umzudeuten; diese Fehlinterpretation muß vielmehr von einem gemeinsamen Ahnherrn vorgenommen worden sein[107]. Darüber hinaus lehrt der in allen illuminierten byzantinischen Oktateuchen vorhandene falsche Bildschnitt, der die vom biblischen Begleittext und von der Logik her geforderte, im Josua-Rotulus klar gegebene Grenze zwischen den Szenen 1 und 2 mißachtet, daß der besagte (Hyp-)Archetypos bereits die Gestalt eines Codex — mit gerahmten Einzelminiaturen — gehabt haben muß, wobei schon in diesem (Hyp-)Archetypos die Zuordnung der verschiedenen Einzelbilder zum jeweiligen biblischen Volltext nicht immer ganz korrekt war[108]. — Aufgabe zukünftiger Studien zum vatikanischen Josua-Rotulus und zu den illuminierten byzantinischen Oktateuchen wird es sein, die Gültigkeit dieser einstweilen

---

[106] Abb. 24 bei W. Jobst — B. Erdal — Ch. Gurtner, Istanbul. Das Große byzantinische Palastmosaik. Seine Erforschung, Konservierung und Präsentation 1983–1997, Istanbul 1997, S. 40.

[107] Wobei auffällt, daß diese evidente Fehldeutung der Ikonographie im besagten (Hyp-)Archetypos (zu dieser etwas umschreibenden Bezeichnung vgl. oben, Anm. 63) — so wie im Falle der Hinrichtung des Königs von Gai — just an einer Stelle auftritt, an der die direkte Vorlage der vatikanischen Rolle aller Wahrscheinlichkeit nach verblaßt oder beschädigt war (vgl. schon oben, S. 196); mit anderen Worten (vgl. dazu auch die folgende Anmerkung): Dieser (Hyp-)Archetypos fußt (in seiner Illustration, nicht im Bibel[voll]text [mit Katene]) auf dem nämlichen Antigraphon (in Rollenform), das auch der Meister des vatikanischen Josua-Rotulus als Modell verwendete — eine Aussage, die aus methodischen Gründen einstweilen nur für jenen Teil der byzantinischen Oktateuch-Illumination gilt, der durch die vatikanische Rolle abgedeckt ist.

[108] Ferner kann schon jetzt vermerkt werden, daß einiges dafür zu sprechen beginnt, daß die Vorlage dieses (Hyp-)Archetypos (der, wie gesagt, die Form eines Codex gehabt und falsch geschnittene Einzelbilder aufgewiesen haben muß) eine Buchrolle war: Bei einer genuin für einen Codex geschaffenen Oktateuch-Illumination wäre es z. B. unverständlich, wie es zu einer Bildeinheit hätte kommen können, welche die verfolgten israelitischen Späher hinter den verfolgenden Einwohnern von Jericho darstellt (vgl. oben, Anm. 83). Ein derartiger Fehler wird jedoch sofort verständlich, wenn man annimmt, daß die Szenenabfolge im direkten Modell des (Hyp-)Archetypos-Codex jenem Phänotyp entsprach, der uns heute auf Bl. 1 des Josua-Rotulus vorliegt, d. h. das biblische Geschehen in der Form eines "continous picture frieze" (die Weitzmann für eine "Erfindung" des Meisters der vatikanischen Rolle hält) illustrierte.

"thesenartig" vorgebrachten Beobachtungen an Hand von Detailanalysen der Ikonographie weiterer Einzelszenen der vatikanischen Rolle und der Oktateuch-Codices zu verifizieren und zu untermauern — was, wie im Vorgriff auf die Ergebnisse kommender Untersuchungen festgehalten sei, keineswegs schwer fällt.

Bibliographie

Anderson, Seraglio Octateuch
J. C. Anderson, The Seraglio Octateuch and the Kokkinobaphos Master, Dumb. Oaks Pap. 36 (1982) 83–114.

Bernabò, Studio
M. Bernabò, Lo studio dell'illustrazione dei manoscritti greci del Vecchio Testamento, ca 1820–1990, Medioevo e Rinascimento 9 (n. s. 6) (1995 [1997]) 261–299.

Hesseling, Octateuque de Smyrne
D.-C. Hesseling, Miniatures de l'Octateuque grec de Smyrne. Manuscrit de l'École Évangélique de Smyrne. Édition phototypique (Codices graeci et latini phototypice depicti, Suppl. VI), Leiden 1909.

Huber, Image
P. Huber, Image et message. Miniatures byzantines de l'Ancien et du Nouveau Testament, Zürich — Freiburg i. Br. 1975.

Keck, Observations
A. S. Keck, Observations on the Iconography of Joshua, Art Bull. 32 (1950), H. 1, 267–274.

Kresten, Giosuè
O. Kresten, Art. Giosuè, rotulo di, Enciclopedia dell'Arte medievale VI (1995) 643–645.

Kresten, König von Gai
O. Kresten, Die Hinrichtung des Königs von Gai (Jos. 8, 29). Der realienkundliche Beitrag des Skylitzes Matritensis zur Klärung eines ikonographischen Problems im Josua-Rotulus der Bibliotheca Apostolica Vaticana (Cod. Vat. Pal. gr. 431), Anzeiger phil.-hist. Kl. Österr. Akad. d. Wiss. 126 (1989 [1990]) 111–129.

Kresten, Oktateuch-Probleme
O. Kresten, Oktateuch-Probleme: Bemerkungen zu einer Neuerscheinung, Byz. Zeitschr. 84–85 (1991–1992) 501–511.

Lietzmann, Datierung
H. Lietzmann, Zur Datierung der Josuarolle, in: Mittelalterliche Handschriften. Paläographische, kunsthistorische, literarische und bibliotheksgeschichtliche Untersuchungen. Festgabe zum 60. Geburtstage von H. Degering, Leipzig 1926, S. 181–185.

Lowden, Octateuchs
J. Lowden, The Octateuchs. A Study in Byzantine Manuscript Illustration, University Park, Pennsylvania 1992.

Lowden, Vatopedi Octateuch
J. Lowden, The Production of the Vatopedi Octateuch, Dumb. Oaks Pap. 36 (1982) 115–126.

Mango, Date
C. Mango, The Date of Cod. Vat. Regin. gr. 1 and the "Macedonian Renaissance," Acta ad archaeologiam et artium historiam pertinentia (Institutum Romanum Norvegiae) 4 (1969) 121–126.

Mazal, Josua-Rolle
O. Mazal, Kommentar <zu:> Josua-Rolle. Vollständige Faksimile-Ausgabe im Originalformat des Codex Vaticanus Palatinus graecus 431 der Biblioteca Apostolica Vaticana (Codices selecti LXXVII*), Graz 1984.

Ostrogorsky, Geschichte
G. Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates (Byzantinisches Handbuch I/2), München ^{3}1963.

Schapiro, Place of the Joshua Roll
M. Schapiro, The Place of the Joshua Roll in Byzantine History, Gaz. Beaux-Arts 40 (1949) 161–176, benützt im Nachdr. in: M. Schapiro, Late Antique, Early Christian and Mediaeval Art. Selected Papers <III>. New York 1979 (London 1980), S. 49–66.

Tselos, Joshua Roll
D. Tselos, The Joshua Roll: Original or Copy?, Art Bull. 32 (1950), H. 1, 275–290.

Weitzmann, Joshua Roll
K. Weitzmann, The Joshua Roll. A Work of the Macedonian Renaissance (Studies in Manuscript Illumination 3), Princeton 1948.

Abbildungsnachweis

Abb. 1–3, 8:	Photo Biblioteca Apostolica Vaticana.
Abb. 4:	Photo nach Hesseling, Octateuque de Smyrne, Fig. 271.
Abb. 5:	Photo Prof. Dr. Diether Roderich Reinsch/Berlin.
Abb. 6, 7:	Photo Pfarrer Dr. Paul Huber/Bern.
Abb. 9:	Photo Deutsches Archäologisches Institut/Rom (Neg. Zl. 2742).

"Falsata Graecorum more"?

Die griechische Version der Briefe Papst Hadrians I. in den Akten des VII. Ökumenischen Konzils

Erich Lamberz

"Ich bedaure den zukünftigen Herausgeber der Akten von 787 schon jetzt!"
Paul Speck

Als diese Äußerung im Druck erschien[1], war der Verfasser dieses Beitrags gerade dabei, die Herausgabe der Akten des VII. Ökumenischen Konzils (Nicaenum II) von 787 zu übernehmen. Für eine Warnung war es also zu spät, aber der zu bedauernde Herausgeber kann sich damit trösten, daß Paul Specks Publikationen zum Bilderstreit und die mit ihm bisweilen kontrovers, doch stets freundschaftlich geführten Diskussionen immer wieder Hilfe und Anregungen bieten. Und so seien ihm die folgenden Ausführungen, in denen er manche seiner Anregungen wiederfinden wird, in dankbarer Freundschaft zugeeignet.

Zu den in der Forschung am häufigsten diskutierten Texten der Akten des Nicaenum II gehören die Briefe Papst Hadrians I. an die byzantinischen Kaiser Konstantin VI. und Irene und an den Patriarchen Tarasios (JE 2448 und 2449), die in der zweiten Sitzung des Konzils in griechischer Übersetzung verlesen und in die Akten aufgenommen wurden[2]. Insbesondere der Brief an die Kaiser, der beträchtliche Unterschiede in Umfang und Wortlaut zwischen lateinischer und griechischer Fassung aufweist, ist Gegenstand kontroverser Auffassungen gewesen[3]. Das besondere Interesse galt dabei den Fragen, ob der in der lateinischen Fassung des Anastasius Bibliothecarius überlieferte Text als Originaltext anzusehen ist und worauf die Kürzungen und Textabweichungen in der griechischen Fassung des Briefes zurückzuführen sind. Die bisherigen Untersuchungen stützen sich so gut wie ausschließlich auf den bei Mansi abgedruckten, aus der Editio Romana von 1612 stammenden Text

---

[1] P. Speck, Ich bin's nicht, Kaiser Konstantin ist es gewesen. Die Legenden vom Einfluß des Teufels, des Juden und des Moslem auf den Ikonoklasmus (Ποικίλα Βυζαντινά 10), Bonn 1990, S. 312.

[2] Zur Frage, ob auch der lateinische Text der Briefe während des Konzils vorgelesen und in die Akten aufgenommen wurde, vgl. Lamberz, Studien, S. 3 mit Anm. 5.

[3] Zentral für die Thematik des vorliegenden Beitrags sind Ostrogorsky, Rom und Byzanz; Wallach, The Greek and Latin Versions, S. 3–26; Speck, Kaiser Konstantin VI., Bd. 1, S. 142–150 und 173f. mit Anm. 288–295, 318–343 und 532–545 (= Bd. 2, S. 548, 551–556 und 586–590); Maccarrone, Il papa Adriano; weitere Lit. zu den Briefen in Lamberz, Studien.

der Akten[4]. Nachdem ich die Überlieferung der Briefe für die Edition der Akten im Rahmen der Acta Conciliorum Oecumenicorum eingehender untersucht habe[5], erscheint es lohnend, zu den strittigen Fragen erneut Stellung zu nehmen und neue Wege zur Lösung der Probleme zu gehen.

Zunächst ist das Ergebnis einer vorausgehenden Studie festzuhalten: Anastasius Bibliothecarius hat (wenn auch mit einigen Retuschen, die vor allem die Wiedergabe der griechischen Testimonia des ersten Briefes betreffen) in seine 873 Papst Johannes VIII. gewidmete lateinische Fassung der Akten die Originalfassung beider Briefe eingefügt[6]. Bei der Beurteilung der Kürzungen und Textabweichungen der griechischen Version ist also von der lateinischen Fassung der Briefe als maßgebendem Text auszugehen[7].

Zunächst zu den Kürzungen beider Briefe in der griechischen Fassung — ich betone *beider* Briefe, weil die Kürzung des Briefes an Tarasios, die bis jetzt kaum oder gar nicht beachtet worden ist[8], den Schlüssel für das Verständnis der Kürzung des Briefes an die Kaiser liefert[9]. Anastasius sagt in einer oft zitierten Zwischenbemerkung zum fehlenden Teil des Briefes an die Kaiser (Mansi XII 1073/4)[10]:

> *Ab hinc usque ad finem huius epistolae codex graecus non habet. Graeci namque, quia eodem tempore ex laicis erat Constantinopoli patriarcha factus, ne publice ab apostolica sede argui videretur et adversus eum tamquam reprehensione dignum haereticis repugnandi occasio praeberetur ac per hoc synodi cui intererat*

---

[4] Zum Text der Editio Romana und der voraufgehenden und nachfolgenden Drucke vgl. Lamberz, Von der Handschrift zum Druck.

[5] Vgl. Lamberz, Studien; Lamberz, Von der Handschrift zum Druck. Da der vorliegende Beitrag unmittelbar an diese beiden Arbeiten anknüpft (vgl. v.a. den Exkurs in Studien, S. 40–43), werden deren Ergebnisse hier nur soweit wiederholt, wie es für den jeweiligen Zusammenhang erforderlich ist.

[6] Dies das Ergebnis von Lamberz, Studien. Es sei hier nochmals darauf hingewiesen, daß die Fassung des Anastasius auch außerhalb der im ersten Brief zitierten Testimonia mehrfach durch von Anastasius unabhängige Überlieferung (Collectio Britannica, Vallicellianus tom. XVIII) bestätigt wird (vgl. Lamberz, Studien, S. 7–9 und passim).

[7] Die gegenteilige Auffassung vertritt Grumel, Les lettres (dazu und zu weiteren Positionen der Forschung vgl. Lamberz, Studien, S. 29).

[8] Eingehendere Besprechung nur bei Maccarrone, Il papa Adriano, S. 113f.

[9] Eine Analyse der Kürzungen mit ausführlicherer Diskussion der Überlieferung bei Lamberz, Studien, S. 40–43.

[10] In dem in der griechischen Überlieferung fehlenden Teil des ersten Briefes trägt Hadrian mehrere, über das unmittelbare Anliegen des Konzils hinausgehende Monita vor. Dazu zählen die Forderung nach Rückgabe der *Patrimonia Petri* in Unteritalien und Wiederherstellung der päpstlichen Iurisdiktion über die Bistümer in Kalabrien, Sizilien und dem Illyricum (1073 C 3–D 6), die Betonung des Primats der Römischen Kirche (1073 D 6–1074 A 13), die damit verbundene Kritik an der Bezeichnung des Tarasios als "Ökumenischen Patriarchen" (1074 A 13–D 1) und an seiner Erhebung zum Patriarchen aus dem Laienstand (1074 D 7–1075 B 6). Schließlich hebt Hadrian nachdrücklich die Verdienste Karls des Großen um die Römische Kirche hervor (1075 C 11–1076 A 12). Der Brief an Tarasios thematisiert — zumindest in der überlieferten Fassung der Akten — von den angesprochenen Monita nur die Erhebung des Tarasios aus dem Laienstand und seine Apostrophierung als Ökumenischer Patriarch. Auf eine Inhaltsangabe der beiden Briefe kann hier nach den ausführlichen Analysen von Speck, Kaiser Konstantin VI., Bd. 1, S. 142f. und 145–150, und Maccarrone, Il papa Adriano, sowie der Inhaltsangabe des ersten Briefes bei Ostrogorsky, Rom und Byzanz, S. 75f., verzichtet werden.

utilitas excluderetur, ea quae sive de non facienda laicorum promotione sive de ceterarum praesumptionum redargutionibus subsequuntur, in synodo hac nec recitari nec actis inseri passi sunt.

Hier ist zwischen Fakten einerseits und Hypothesen des Anastasius andererseits zu unterscheiden: Faktum ist, daß Anastasius in seinem griechischen Codex, den er aus Konstantinopel mitgebracht hatte, den Schlußteil des ersten Briefes nicht vorfand[11]. Hypothese ist, daß dieser Schlußteil in erster Linie aus Rücksicht auf Tarasios weggelassen wurde und daß dies bereits bei der Verlesung des Briefes beim Konzil selbst und in den Originalakten geschah. In seiner Praefatio zum VIII. Konzil gibt Anastasius eine durchaus abweichende Darstellung[12]. Auch dort wird die Kürzung in Zusammenhang mit Tarasios gebracht, aber dies geschieht in einer Beispielreihe für nachträgliche (*existimant transcribendam*) Verfälschungen von Konzilsakten durch die Griechen. Diese unterschiedlichen Erklärungsansätze zeigen deutlich genug, daß Anastasius in dieser Sache nur Vermutungen äußert, die je nach dem augenblicklichen Stand der Beziehungen zu Byzanz unterschiedlich ausfallen können[13]. Daß seine Hypothese nicht zutreffen kann, beweist schon der Inhalt des Briefes an Tarasios. Denn die Kritik Hadrians an der unkanonischen Ernennung des Tarsios steht in diesem Brief ohne jede Abstriche auch in der griechischen Version[14], kann also nicht Anlaß für die Kürzung des ersten Briefes sein. Es muß andere Gründe für die Kürzung gegeben haben[15].

Bei der Suche nach diesen Gründen kommt nun die Analyse des Briefes an Tarasios zu Hilfe. Dort findet sich in der Überlieferung des lateinischen Textes eine nach Mansi XII

---

[11] Zum einzelnen vgl. Lamberz, Studien.

[12] MGH Epist. VII, 415, 2–6: *Porro in septimae synodi codice, quia saepe contra kanones Constantinopoli ex neophytis antistites provehuntur et eo tempore Tarasius ex laicis patriarcha fuerat ordinatus, ita epistolam beatae recordationis papae Hadriani existimant transcribendam, ut nihil in ea ex his, quae ad praedictum praesulem vel contra neophytos idem sanctissimus pontifex scripserat, vel scriptum vel translatum graece repperiatur.* Vgl. auch die Glosse des Anastasius zu dem in den Akten des VIII. Konzils zitierten Brief (ep. 86) Nikolaus' I. (Mansi XVI 70 B-D; Edition der Glosse auch in MGH Epist. VI, 448, 31–35, und bei C. Leonardi, Anastasio Bibliotecario e l'ottavo concilio ecumenico [Studi Medievali ser. 3, 8], Spoleto 1967, S. 59–192, hier S. 176): *Sciendum est, quia quicquid Hadrinus papa tunc contra Tarasium scripsit, apud Graecos in actis illius septimae synodi non habetur. Quia enim ille de laicali catalogo subito est factus episcopus, quicquid reprehensionis in epistola repperit, in synodicis actis fautores eius scribere minime pertulerunt, sed hoc e codicibus eradentes sub silentio contexerunt.* Siehe dazu auch Wallach, The Greek and Latin Versions, S. 11f.

[13] Die Polemik ist in der Notiz zum VII. Konzil gegenüber den in Anm. 12 zitierten Äußerungen, die nur wenige Jahre früher liegen (871), erheblich gemildert, ja es wird sogar ein gewisses Verständnis für das Vorgehen der Griechen angedeutet. Dies ist sicherlich mit der veränderten Haltung gegenüber Byzanz unter Papst Johannes VIII. zu erklären.

[14] Mansi XII 1078 D–1079 A. Vgl. schon Speck, Kaiser Konstantin VI., Bd. 2, S. 587 (Anm. 536); Maccarrone, Il papa Adriano, S. 73, im Anschluß an Grumel, Les lettres, S. 418.

[15] Zu diesem Ergebnis kam auch Speck, Kaiser Konstantin VI., Bd. 2, S. 587 (Anm. 536). Speck weist mit Recht die Auffassung Wallachs (s. dazu Anm. 24 und 51) zurück, daß die Notiz des Anastasius zum VII. Konzil nicht auf Tarasios, sondern auf Photios zu beziehen sei und als Beleg dafür in Anspruch genommen werden könne, daß die Kürzung von Photios veranlaßt wurden. Specks Meinung, daß sich Anastasius in seiner Notiz zum VII. Konzil von antibyzantinischer Polemik leiten lasse, scheint mir allerdings nach dem oben in Anm. 13 Gesagten zu modifizieren zu sein.

1081 B 14–15 *traditionem* in den Text eingedrungene Bemerkung des Anastasius[16]: *Et hinc quoque* (+ *apud Graecos* F edd.) *multa subtracta sunt, quae tamen sicut missa sunt in archivo* (*archivio* edd.) *Romanae repperiuntur ecclesiae et in editione altera memorantur.*

Das heißt also, daß Anastasius eine Kürzung des Briefes feststellt, den entsprechenden lateinischen Text des Originalbriefes aber — anders als im Fall des ersten Briefes — nicht wiedergibt und statt dessen auf einen entsprechenden Text des ersten Briefes verweist (*in editione altera*)[17]. Dieses Verfahren[18] war nur zur rechtfertigen, wenn die entsprechende Stelle im ersten Brief leicht aufzufinden war und wörtliche Übereinstimmung bestand. Dies ist nun evident bei einer Passage der Fall, die hier im Kontext beider Briefe angeführt werden muß[19]:

Ep. I (Mansi XII 1073 A 1–1074 A 4)

Si vero impossibile est haereticorum vesaniae pro incredulitate ipsorum ipsas sacras ac venerandas imagines sine synodi actione in pristino erigere ac confirmare statu et nostros sacerdotes pro huiuscemodi pia operatione vestra cupit serenissima imperialis potentia accersire, sicut in vestris fertur imperialibus iussionibus, in primis pseudosyllogum illud, quod sine apostolica sede innormiter et irrationabiliter nequiterque contra sanctorum venerabilium patrum traditionem de sacris imaginibus actum est, anathematizetur praesentibus missis nostris. Et tunc, sicut antiquitus mos extitit, iureiurando vestra piissima ac tranquillissima potestas una cum domina augusta piissimi imperii vestri genitrice seu eiusdem regiae urbis patriarcha necnon et cuncto senatu, corporale tribuentes sacramentum, verbum commonitorium sicut antiquitus pia sacra nobis dirigere vestra dignetur imperialis potestas; quia[20] *non est apud vos partis cuiuslibet favor aut defensio, sed aequalitatem utrisque partibus conservabitis, nullatenus necessitatem facientes in quocumque capitulo eis qui a nobis diriguntur quoquomodo, sed et omni honore cum competenti munificentia et susceptione dignos eos habebitis. Et si quidem utrique convenerint, ecce bene. Si autem minime convenerint, iterum cum omni humanitate eos ad nos dirigere satagetis; quia dudum ibidem pro zelo fidei ac sanctarum imaginum religiosi viri ac Dei famuli directi in exilio missi sunt et bonae confessionis huius mundi finierunt vitam. Porro et*

---

[16] Zu der Tatsache, daß die Bemerkung in der Überlieferung und in den Ausgaben (bei Mansi zu XII 1081 B 11) an falscher Stelle steht, vgl. Lamberz, Studien, S. 40f.

[17] Daß *editio*, als Übersetzung des griechischen ἔκδοσις (aber auch an anderen Stellen), bei Anastasius so viel wie "publizierter Text," hier also in der Sache "Brief" bedeutet, ergibt sich aus den Stellen Mansi XII 981 C 15; 1141 E 7; XIII 295 E 1; 298 C 8; 335 D 7.

[18] Zu einem ähnlichen Verfahren des Anastasius im Fall der Übersetzung des VIII. Konzils vgl. Wallach, The Greek and Latin Versions, S. 17.

[19] Ausführlichere Argumentation bei Lamberz, Studien, S. 40–43. Die Texte sind hier aus den Handschriften PVF (vgl. Anm. 28) neu konstituiert. Auf einen kritischen Apparat ist verzichtet, da die Überlieferung keine inhaltlich bedeutsamen Varianten aufweist. Die notwendige Konjektur *<in>syllogistice* im Text von Ep. II erscheint schon in der Editio Romana von 1612.

[20] Zu dem folgenden Zitat (bis *ad nos dirigere*) aus der Sacra Konstantins IV. an Papst Donus (ACO ser. II, II 1, 7, 15–20), das den lateinischen Text verunklart (wiederholt aus dem zweiten Brief in dem unten zitierten Exzerpt der Collectio Britannica), vgl. Wallach, The Greek and Latin Versions, S. 22; Maccarrone, Il papa Adriano, S. 74f.

hoc vestrum a Deo coronatum ac piissimum poscimus imperium, ut, si veram et orthodoxam sanctae catholicae et apostolicae Romanae ecclesiae nitimini amplecti fidem, sicut antiquitus ab orthodoxis imperatoribus seu a ceteris Christianorum fidelium oblata atque concessa sunt patrimonia beati Petri apostolorum principis fautoris vestri, in integro nobis restituere dignemini pro luminariorum concinnationibus eidem Dei ecclesiae atque alimoniis pauperum, immo et consecrationes archiepiscoporum seu episcoporum, sicut olitana constat traditio, nostrae dioecesis existentes penitus canonice sanctae nostrae Romanae restituantur ecclesiae, ut nequaquam schisma inter concordiam perseverare valeat sacerdotum, sed sicut in vestra serenissima iussione exaratum est, confundatur omne zizanium male plantatum et Domini et salvatoris nostri Iesu Christi verbum impleatur, quoniam «portae inferi non praevalebunt adversus eam». Et rursus: «Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et tibi dabo claves regni caelorum, et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis, et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in caelis.» Cuius sedes in toto orbe terrarum ...

Ep. II (Mansi XII 1081 D 4–E 5)

Sed vestra sanctitas eisdem piissimis et triumphatoribus imperatoribus alacriter suggerat, ut in primis pseudosyllogus ille, qui sine apostolica sede inordinate ac <in>syllogistice factus est adversus venerabilium patrum traditionem contra divinas imagines anathematizetur praesentibus apocrisiariis nostris; et omne zizanium eradicetur ab ecclesia, et Domini nostri Iesu Christi sermo compleatur, quia «portae inferi non praevalebunt adversus eam». Et rursus: «Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et tibi dabo claves regni caelorum, et quaecumque ligaveris super terram, erunt ligata et in caelis, et quaecumque solveris super terram, erunt soluta et in caelis.» Cuius sedes in toto orbe terrarum ...

Daß die Bemerkung des Anastasius auf eine Auslassung zwischen den Worten *anathematizetur praesentibus apocrisariis nostris* und *et omne zizanium eradicetur* des zweiten Briefes zielt, wird durch einen Vergleich mit den entsprechenden (im Text unterstrichenen) Stellen des ersten Briefes unmittelbar evident: Der jetzt fehlende Text des Briefes an Tarasios muß der Passage *et tunc, sicut antiquitus mos existit — exaratum est* des Briefes an die Kaiser entsprochen haben. Wenn es denn noch eines Beweises für die Richtigkeit dieser Rekonstruktion bedarf, so liefern ihn die Exzerpte aus dem Brief an Tarasios, die in der von Anastasius unabhängigen Collectio Britannica erhalten sind[21]. Hier folgen auf *praesentibus missis nostris* zwei mit dem Brief an die Kaiser bis in den Wortlaut hinein übereinstimmende Passagen, die in der Anastasiusfassung des Briefes an Tarasios fehlen[22]:

[21] Zur Collectio Britannica, ihrer Stellung in der Überlieferung und zu ihren Quellen vgl. Lamberz, Studien, S. 8f., und die dort genannte Literatur.

[22] Abgedruckt in: Regesta pontificum Romanorum, ed. Ph. Jaffé — P. Ewald, Bd. 1, Leipzig ²1885, S. 299f.; vgl. dazu Maccarrone, Il papa Adriano, S. 110–114, mit neuem, verbessertem Abdruck des Textes S. 113, Anm. 233, und S. 114, Anm. 234. Der Text ist hier unter Berücksichtigung der Handschrift (Brit. Libr., Addit. 8873) und des von Ewald und Maccarrone gedruckten Textes neu konstituiert.

Adrianus Tarasio patriarchae

Studeat vestra sanctitas eosdem serenissimos ac triumphatores pios imperatores obnoxius poscendo subgerere, ut in primis pseudosyllogum illud, quod sine apostolica sede innormiter ac inrationabiliter nequiterque contra sanctorum patrum venerabilium traditiones de sacris imaginibus actum est, anathematizetur praesentibus missis nostris; et tunc, sicut antiquitus mos extitit, sub iusiurandum eorum piissima ac tranquillissima potestas una cum serenissima domna augusta seu et vestra almitate necnon et toto synclitu verbum commonitorium per piam sacram nobis dirigere dignetur, corporale tribuentes sacramentum, quia non est apud eorum imperialem potestatem partis cuiuslibet favor ac defensio, sed aequalitatem utrisque partibus conservabunt, nullatenus necessitatem facientes in quocumque capitulo eis qui a nobis diriguntur quoquomodo, sed et omni honore competenti munificentia et susceptione dignos eos habebunt.

item

Et si hoc pariter eorum serenissimae clementiae vestra niteat suadere sanctitas, ut sicut ex antiquitus ab orthodoxis imperatoribus seu a ceteris Christianorum fidelium oblata atque concessa sunt patrimonia beati Petri apostolorum principis fautoris <vestri>, in integro nobis restituere dignetur pro luminariorum concinnationibus eidem Dei ecclesiae atque alimoniis pauperum, immo et consecrationes archiepiscoporum, sicut olitana constat traditio, nostrae diocesis existentes penitus canonice sanctae nostrae Romanae restituere dignetur ecclesiae[23].

Betrachtet man den Inhalt der in der Aktenüberlieferung fehlenden Passage des Briefes an Tarasios (es geht neben der Übersendung einer Sacra nach Abschluß des Konzils und der Sicherheit der päpstlichen Legaten um die Rückgabe der *Patrimonia Petri* und die Wiederherstellung der päpstlichen Iurisdiktion über die Bistümer in Kalabrien, Sizilien und dem Illyricum), so ergibt sich die Antwort auf die Frage, warum der Schlußteil des voraufgehenden Briefes an die Kaiser in der griechischen Überlieferung fehlt, von selbst: Es geht nicht um Tarasios, sondern um die Rückforderung der *Patrimonia Petri* und die Frage der kirch-

[23] Auffällig ist, daß sich Anastasius (wie auch sonst öfter; vgl. Lamberz, Studien) in der oben zitierten Fassung des zweiten Briefes von der griechischen Version beeinflussen läßt: In dem in allen drei Texten erhaltenen Anfang der Passage ist die textliche Übereinstimmung der Collectio Britannica mit der Fassung des ersten Briefes größer als diejenige mit der Anastasiusfassung des zweiten Briefes, aus dem die Collectio Britannnica doch zitiert (bei Anastasius steht *inordinate* [= ἀτάκτως] statt *innormiter*, *apocrisiariis* [= ἀποκρισιαρίων] statt *missis* usw.). Um den Einfluß des griechischen Textes auf Anastasius zu veranschaulichen, sei hier der griechische Text der entsprechenden Stelle des zweiten Briefes angeführt (Mansi XII 1082 D 12–E 6): ἀλλ' ἡ ὑμετέρα ὁσιότης τοῖς αὐτοῖς εὐσεβεστάτοις καὶ τροπαιούχοις βασιλεῦσι προθύμως ἀναγάγοι, ἵνα ἐν πρώτοις ὁ ψευδοσύλλογος ἐκεῖνος ὁ γενόμενος χωρὶς τοῦ ἀποστολικοῦ θρόνου ἀτάκτως καὶ ἀσυλλογίστως ἐξεναντίας τῆς τῶν σεπτοτάτων πατέρων παραδόσεως κατὰ τῶν θείων εἰκόνων ἀναθεματισθῇ παρόντων τῶν ἀποκρισιαρίων ἡμῶν. Zu den Anpassungen an den griechischen Text vgl. schon Grumel, Les lettres, S. 419, der daraus allerdings den falschen Schluß zieht, Anastasius habe den ganzen Brief aus der griechischen Version rückübersetzt.

lichen Iurisdiktion[24]. Diese beiden Punkte kommen in allererster Linie als Grund für die Kürzung der Briefe in Frage[25].

Bevor ich auf Frage eingehe, wann diese Kürzungen vorgenommen wurden, müssen die Veränderungen des Wortlauts in der griechischen Fassung der Briefe besprochen werden. Die bisherige Forschung hat sich meist auf einzelne Stellen des ersten Briefes konzentriert und vor allem hervorgehoben, daß die Aussagen Hadrians zu Petrus und zur Frage des Primats umformuliert und zusätzliche christologische Aussagen in die griechische Version hineingebracht worden sind[26]. Man hat jedoch keinen systematischen Vergleich der lateinischen und griechischen Fassung angestellt und vor allem die Unterschiede zwischen dem ersten und dem zweiten Brief zu wenig beachtet. Bei einem durchgehenden Vergleich beider Briefe zeigt sich nämlich, daß sich im Brief an Tarasios im Gegensatz zum Brief an die Kaiser nur geringfügige Abweichungen zwischen der griechischen und lateinischen Version finden[27]. Die griechische Version des Briefes an Tarasios ist durchgehend eine getreue Wiedergabe des lateinischen Textes, und dies trifft gerade auch auf die Partien zu, die ihre (noch zu erörternde) Entsprechung im ersten Brief haben. Der folgende Textausschnitt soll als Beleg dienen[28]:

---

[24] Damit erübrigt sich eine weitere Diskussion der schon vom Textverständnis her problematischen Hypothese Wallachs, The Greek and Latin Versions, S. 9–12 und 15–19, die Bemerkung des Anastasius zu Tarasios beziehe sich in Wirklichkeit auf Photios (vgl. auch Anm. 15 und 51).

[25] So schon, ohne Kenntnis der Überlieferungslage, Grumel, Les lettres, S. 418; Speck, Kaiser Konstantin VI., Bd. I, S. 173f. mit Anm. 536. Vgl. auch Maccarrone, Il papa Adriano, S. 73–86, der versucht, die Weglassung nicht nur der beiden genannten, sondern aller im gestrichenen Teil des Briefes behandelten Punkte mit der veränderten Situation unmittelbar vor dem Konzil zu erklären. — Die umfangreiche und kontroverse Literatur zur Frage der *Patrimonia* und der kirchlichen Iurisdiktion bei I. Rochow, Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes. Quellenkritisch-historischer Kommentar zu den Jahren 715–813 (Berlin. Byzant. Arb. 57), Berlin 1991, S. 132f.; dazu G. Arnaldi, Le origini del patrimonio di San Pietro, Storia d'Italia VII 2, Turin 1987, S. 86–104; F. Marazzi, Il conflitto fra Leone III Isaurico e il papato fra il 725 e il 733, e il "definitivo" inizio del medioevo a Roma: un'ipotesi in discussione, Papers of the British School at Rome 59 (1991) 231–257; A. Graf von Finck von Finckenstein, Rom zwischen Byzanz und den Franken in der ersten Hälfte des 8. Jh., Festschrift für Eduard Hlawitschka zum 65. Geburtstag, hrsg. von Karl Rudolph Schnith u.a., Lassleben 1993, S. 23–36.

[26] Vgl. v.a. Ostrogorsky, Rom und Byzanz. Zu den Stellen, die den Primatsanspruch betreffen, siehe schon C. J. von Hefele, Conciliengeschichte, Bd. 3, ^{2}1877, S. 449, Anm. 1 (= Hefele-Leclercq, Bd. 3, 2, S. 123, Anm. 1), und Hergenröther, Photius, Bd. 1, S. 250.

[27] Sie sind meist rein sprachlicher Art, zum Teil auch auf Korruptelen in der griechischen Überlieferung zurückzuführen.

[28] Die für den griechischen Text herangezogenen Handschriften sind Harleianus 5665 (= H; 12. Jhr., 1. Hälfte), Vat. gr. 836 (= V; 12. Jhr., 1. Hälfte), Taur. B. II. 9 (= T; 13. Jhr., 2. Hälfte) und Marc. gr. 166 (= M; 13. Jhr., 2. Hälfte), für den lateinischen Text Paris. lat. 17339 (= P; 9. Jhr., wohl vor 880), Vat. lat. 1329 (= V; 10. Jhr.) und Vat. lat. 1331 (= F; Mitte 15. Jhr., von Tommaso Parentucelli da Sarzana, dem späteren Papst Nikolaus V., einer durchgehenden konjekturalen Revision unterzogen und Grundlage für den Text der Editio Romana). Zur Überlieferung und weiteren Handschriften vgl. die in Anm. 5 genannten Arbeiten. Schon aufgrund der hier mit ausgewähltem kritischen Apparat präsentierten Texte läßt sich ohne weiteres erkennen, daß die griechische Überlieferung nicht nur jünger als die lateinische ist, sondern auch stärker in sich differiert und mit Korruptelen behaftet ist. Zwei ihrer Hauptzeugen bieten eine überbearbeitete Fassung: In T (indirekt Vorlage für den griechischen Text der Editio Romana) ist der

Mansi XII 1081 D 14–1084 B 5
(Codices: PVF)

Et rursus: «Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, et tibi dabo claves regni caelorum, et quaecumque ligaveris super terram, erunt ligata et in caelis, et quaecumque solveris super terram, erunt soluta et in caelis.» Cuius sedes in omnem terrarum orbem primatum tenens refulget et caput omnium ecclesiarum Dei consistit. Unde idem beatus Petrus apostolus Domini praecepto pascens ecclesiam nihil dissolutum dimisit, sed tenuit semper et retinet principatum. Cui[a] si adhaerere cupit vestra sanctitas et nostrae apostolicae sedis, quae est caput omnium ecclesiarum Dei, sacram et orthodoxam formam incorrupte ac incontaminate[b] ex profundo cordis et sinceritate mentis custodire studet, ut revera orthodoxa et Dei cultrix consistens hoc primum sacrificium[c] omnipotenti Domino[d] offerat et[e] ut ex persona nostra praedictorum piissimorum et a Deo coronatorum magnorum imperatorum nostrorum sublimia vestigia obsecret et ut in conspectu Dei per terribile illos adiuret iudicium, ut sacras imagines in ipsa Deo conservanda et regia urbe et in omni loco in antiquum statum restituere et stabilire iubeant, conservantes traditionem huius sacrae ac sanctissimae nostrae Romanae ecclesiae et persequentes ac abominantes malignorum et haereticorum errorem per certamen vestrum et fidelem sollicitudinem.

[a]cuius *ed. Rom.* [b]incontaminate *ed. Rom.*: intaminate PVF [c]sacrificium *post* Domino V^{1-2} *s.l., post* offerat F *ed. Rom.* [d]Deo *ed. Rom.* [e]et *om. ed. Rom.*

Mansi XII 1082 E 8–1083 C 3
(Codices: HVTM)

καὶ πάλιν· σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν· καὶ σοὶ δώσω τὰς κλεῖς τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν· καὶ ὅσα ἂν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται δεδεμένα ἐν τοῖς οὐρανοῖς· καὶ ὅσα ἂν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται λελυμένα ἐν τοῖς οὐρανοῖς. οὗ ὁ θρόνος εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην πρωτεύων διαλάμπει καὶ κεφαλὴ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ ὑπάρχει. ὅθεν ὁ αὐτὸς[a] μακάριος Πέτρος ὁ ἀπόστολος τῷ τοῦ κυρίου προστάγματι ποιμαίνων τὴν ἐκκλησίαν οὐδὲν παραλελειμμένον εἴασεν[b], ἀλλ' ἐκράτησε πάντοτε καὶ κρατεῖ τὴν ἀρχήν. ᾧπερ[c] ἐὰν προσκολληθῇ ἡ ὑμετέρα ὁσιότης καὶ[d] τοῦ ἡμετέρου ἀποστολικοῦ θρόνου,[e] ὅστις[f] ἐστὶ κεφαλὴ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ, [καὶ][g] τὸν αὐτῆς ἱερὸν καὶ ὀρθόδοξον τύπον ἀφθάρτως καὶ ἀμολύντως ἐκ βάθους καρδίας καὶ εἰλικρινοῦς διανοίας φυλάξαι ἐπιτηδεύσῃ, ὡς ἀληθῶς ὀρθόδοξος καὶ θεοσεβὴς τυγχάνουσα ταύτην πρώτην θυσίαν τῷ παντοδυνάμῳ κυρίῳ προσοίσει[h] καὶ ὡς ἐκ προσώπου ἡμῶν ⟨τοῖς⟩[i] τῶν προειρημένων[k] εὐσεβεστάτων καὶ θεοστέπτων μεγάλων βασιλέων ἡμῶν ὑπερέχουσιν ἴχνεσι[l] δυσωπήσει καὶ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ τῆς φοβερᾶς κρίσεως αὐτοὺς κατακριματίσει[m], ἵνα τὰς ἱερὰς εἰκόνας ἐν αὐτῇ τῇ θεοφυλάκτῳ καὶ βασιλίδι πόλει καὶ ἐν παντὶ τόπῳ εἰς τὴν ἀρχαίαν στάσιν καταστῆσαι καὶ στηρίξαι[n] κελεύσωσιν, φυλάττοντες τὴν παράδοσιν ταύτης τῆς ἱερᾶς καὶ ἁγιωτάτης ἡμῶν Ῥωμαϊκῆς ἐκκλησίας καὶ διώκοντες καὶ[o] βδελυσσόμενοι τὴν τῶν πονηρῶν καὶ αἱρετικῶν πλάνην διὰ τοῦ ὑμετέρου ἀγῶνος καὶ πιστοτάτου μόχθου.

[a]ὅθεν καὶ αὐτὸς ὁ V [b]παραλελειμμένον εἴασεν HVM: παραλέλοιπεν T ed. Rom. [c]ᾧπερ M: δι' οὗπερ T ed. Rom. ὥσπερ V ᾧ πᾶν H [d]καὶ om. T ed. Rom. [e]τοῦ—θρόνου scripsi coll. lat.: τῷ ἡμετέρῳ ἀποστολικῷ θρόνῳ TM ed. Rom. τῶν—θρόνων HV [f]ἥτις HVM [g]καὶ delevi coll. lat. [h]προσοίσει T ed. Rom.: φέρει H προσφέρειν V προσφέρει M [i]τοῖς addidi [k]προειρημένων om. ed. Rom. [l]ἴχνεσι + κειμένη T V^3(= Morin) ed. Rom. [m]κατακρινεῖ T [n]καὶ κηρύξαι ed. Rom. [o]καὶ διώκοντες καὶ HVM: ἀποδιώξωσι δὲ T ed. Rom.

Text nach syntaktischen und stilistischen Gesichtspunkten — teilweise auch um einer größeren Verständlichkeit willen — überarbeitet, in V ist er an zahlreichen Stellen verkürzt (was aus Raumgründen in den hier beigegebenen Apparaten nicht notiert ist). Eine Verfälschungsabsicht ist in beiden Fällen aber nicht zu erkennen. Den zuverlässigsten Text scheint die Hs. H zu bieten, deren Text allerdings nur bis zur 5. Sitzung zur Verfügung steht. Stemmatisch gehen HV einerseits und TM andererseits auf gemeinsame Vorlagen zurück. Im Lateinischen nimmt P schon wegen der in ihm überlieferten Glossen und Anmerkungen des Anastasius eine Sonderstellung ein; auf eine gemeinsame Vorlage wohl des 9. Jhs. gehen V und F sowie weitere lateinische Handschriften zurück (zum einzelnen vgl. Lamberz, Von der Handschrift zum Druck, S. 352–354).

Auch wenn der griechische Text hier an manchen Stellen erst wieder aus der Überlieferung hergestellt werden muß, so kann doch kein Zweifel daran aufkommen, daß wir es hier mit einer wortgetreuen Wiedergabe des lateinischen Originals zu tun haben, in der inhaltlich nichts verändert oder beschönigt ist. Das Zitat Mt. 16, 18–19 wird in vollem Wortlaut wiedergegeben[29], der Primatsanspruch der römischen Kirche in all seiner Schärfe übersetzt und das Ansinnen an Tarasios, *ut ex persona* (ὡς ἐκ προσώπου) des Papstes dessen Forderungen bei den Kaisern vorzubringen, ohne Abschwächung ins Griechische transponiert. Diese wortgetreue Wiedergabe des Lateinischen findet sich auch in allen anderen Teilen des Briefes[30]. Mit Mühe läßt sich eine einzige inhaltliche Differenz zwischen lateinischer und griechischer Version feststellen, die jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach auf eine Änderung in der *lateinischen* Überlieferung zurückzuführen ist: Im Text des von Hadrian zitierten Glaubenbekenntnisses aus den Synodika des Tarasios heißt es unmittelbar vor der Anführung des trullanischen Kanons 82 im Griechischen (Mansi XII 1079 A 8–11): καὶ τὰ ὑπὸ τῆς αὐτῆς ἁγίας ἕκτης συνόδου δέχομαι μετὰ πάντων τῶν ἐνθέσμως καὶ θειωδῶς ἐκφωνηθέντων παρ' αὐτῆς κανόνων, ἐν οἷς ἐμφέρεται . . ., im Lateinischen dagegen (Mansi XII 1080 A 3–7): *et easdem sanctas sex synodos suscipio cum omnibus regulis, quae iure ac divinitus ab ipsis promulgatae sunt, inter quas*[31] *continetur* . . . Die griechische Version bietet zweifellos den sinngemäß richtigen Text der Synodika, wie aus der Parallelstelle in den Synodika des Tarasios an die orientalischen Patriarchen, die in der dritten Sitzung des Konzils zitiert sind, hervorgeht (Mansi XII 1123 E 2–6)[32]. Der lateinische Text ist dagegen unklar (*easdem* paßt nicht in den vorliegenden Kontext, ein Bezug auf die Kanones aller Konzilien ist zumindest merkwürdig) und verrät eine ungeschickte Überarbeitung. Da die griechische Version auch hier aus dem Lateinischen retrovertiert (und nicht etwa den Originaltext der Synodika einfügt)[33], muß ihr ein anderer lateinischer Text als der uns überlieferte zugrunde liegen. Dann kann diese Änderung aber nicht Hadrian selbst zugeschrieben werden[34]. Auch Anastasius kommt nicht in Frage, da er selbst an der entsprechenden

---

[29] Es versteht sich, daß der Grieche den Text des griechischen Neuen Testaments, der Lateiner die Fassung der Vulgata bringt. Daß der griechische Übersetzer ansonsten (mit Ausnahme des Kanons 82 des Trullanum) aus dem Griechischen stammende Texte rückübersetzt und die Originaltexte *nicht* heranzieht, habe ich Studien, S. 13–26 (vgl. dort auch Anm. 60), dargelegt; zum griechischen Text der von Hadrian zitierten Sacra Konstantins und Irenes siehe unten Anm. 41.

[30] Einige Stellen, an denen der überlieferte griechische Text korrupt ist, können hier nicht im einzelnen besprochen werden. Es sei jedoch auch ohne Einzelnachweis festgestellt, daß es sich in allen Fällen nicht um inhaltliche Divergenzen zum Lateinischen handelt.

[31] *quas* F ed. Rom.: *quos* PV.

[32] Τῆς δὲ αὐτῆς ἁγίας ἕκτης συνόδου μετὰ πάντων τῶν ἐνθέσμως καὶ θειωδῶς ἐκφωνηθέντων δογμάτων παρ' αὐτῆς καὶ τοὺς ἐκδοθέντας κανόνας ἀποδέχομαι, ἐν οἷς ἐμφέρεται . . .

[33] Wallach, The *Libri Carolini* and Patristics, S. 116, nimmt an, daß der Grieche das Original der Synodika im Archiv des Patriarchats eingesehen und den Text daraus entnommen hat. Dies ist aber nach den oben Anm. 29 getroffenen Feststellungen (vgl. auch Anm. 41) ebenso unwahrscheinlich wie die Annahme, daß er den erwähnten Text der dritten Sitzung herangezogen hat, der im übrigen im Wortlaut nicht übereinstimmt (s. Anm. 32).

[34] So wiederum Wallach, The *Libri Carolini* and Patristics, S. 116 (vgl. auch H. Ohme, Das Quinisextum auf dem VII. Ökumenischen Konzil, Ann. Hist. Concil. 20 [1988] 325–344, hier 340f.), nach dessen Auffassung

Stelle der dritten Sitzung wortgetreu den griechischen Text der Synodika wiedergibt[35]. Die Änderung — wenn es denn eine bewußte Änderung ist — muß in der Überlieferung des Anastasiustextes vorgenommen worden sein (vgl. den Korrekturzusatz). So bliebe es denn bei der Feststellung, daß die griechische Version des Briefes an Tarasios eine durchgehend wortgetreue Wiedergabe ist — wenn uns nicht Anastasius selbst von einer Abweichung berichtete, die in der Überlieferung der Texte keine Spuren hinterlassen hat: Zur ersten Hälfte des in der lateinischen und griechischen Fassung übereinstimmenden Satzes *Sed quanto cor nostrum tristabatur de inepta veteri ex nobis distantia, tanto confessionem et rectam fidem vestram anima nostra inveniens laetata est* / ἀλλ' ὅσον ἡ καρδία ἡμῶν ἐλυπεῖτο περὶ τῆς ἀναρμόστου παλαιᾶς ἐξ ἡμῶν διαστάσεως, τοσοῦτον εὑρόντες τὴν ὑμετέραν ὁμολογίαν καὶ τὴν ὀρθὴν πίστιν ηὐφράνθη ἡ ἡμετέρα ψυχή sagt Anastasius in einer bis jetzt gar nicht oder nur unvollständig berücksichtigten Bemerkung[36], die unter anderem im Paris. lat. 17339 überliefert ist*: Ita est in greco, sed a papa in his est verbis transmissum: «sed quantum cor nostrum merore consumptum est de illicita vestra ordinatione».* Das heißt nichts anderes, als daß Anastasius hier die schärfere Formulierung des Originals durch die abgemilderte Fassung der griechischen Version ersetzt hat. Die Stelle zeigt nicht nur, welche Einstellung er zu seiner Aufgabe hatte, sondern dokumentiert ebenso wie der Einfluß der griechischen Version auf seine Fassung der Testimonia des ersten Briefes[37], daß er bei der Wiedergabe der Originalbriefe ständig die griechische Version vor Augen hatte und selbst vergleichsweise geringe inhaltliche Abweichungen zur Kenntnis nahm und notierte. Dies wird sich für die Beurteilung der griechischen Version des ersten Briefes als bedeutsam erweisen. Das positive Urteil zur Qualität der griechischen Übersetzung des zweiten Briefes kann die von Anastasius festgestellte, inhaltlich wenig relevante Abweichung jedoch nicht beeinträchtigen.

Ein völlig anderes Bild vermittelt die Analyse der griechischen Version des Briefes an die Kaiser. Sie ist zwar auch hier in vielen Passagen eine wortgetreue Wiedergabe des lateinischen Textes, aber besonders in dem Abschnitt Mansi XII 1056 D 5–1061 C 6 (griechisch XII 1055 D 6–1062 A 13) finden sich zwischen lateinischer

---

die Stelle von Hadrian wegen der Vorbehalte Roms gegen das Trullanum geändert wurde (vgl. zur Haltung Roms gegenüber dem Trullanum H. Ohme, Das Concilium Quinisextum. Neue Einsichten zu einem umstrittenen Konzil, Or. Chr. Per. 58 [1992] 367–400). Alternativ erwägt Wallach eine Änderung durch Anastasius, aber auch dies scheint mir nach den hier vorgetragenen Überlegungen auszuschließen zu sein.

[35] Mansi XII 1124 E 12–1125 A 2: *Ipsius autem sanctae sextae synodi cum omnibus dogmatibus, quae legaliter ac divinitus ab ea promulgata sunt, etiam depromptos canones recipio, in quibus refertur ...* Auch für Anastasius kommt eine Ablehnung des Trullanums als Motiv für eine Textänderung nicht in Betracht, da er in der Praefatio zur Übersetzung (Mansi XII 982 C–983 A; MGH Epist. VII, 416, 29–417, 17) die in den Akten zitierten Kanones des Trullanum ausdrücklich erwähnt und sich für die Anerkennung der trullanischen Kanones einsetzt, sofern sie nicht römischer Lehre widersprechen.

[36] Vgl. Lamberz, Studien, S. 39f. Maccarrone, Il papa Adriano, S. 111, zitiert die Anmerkung unvollständig (ohne den von Anastasius angeführten Text des Originalbriefes) aus Vat. lat. 1331 (= F), irregeführt durch eine nur teilweise Kennzeichnung der Anastasiusbemerkung in F durch Tommaso Parentucelli (vgl. Anm. 28), und kommt deshalb zu falschen Schlußfolgerungen.

[37] Vgl. Lamberz, Studien, S. 13–34.

und griechischer Fassung so gravierende Abweichungen, daß es bisweilen schwierig wird, die beiden Fassungen aufeinander zu beziehen. Schon Ostrogorsky hat im Anschluß an Hefele gezeigt[38], daß im ersten Brief alle drei Stellen (Mansi XII 1057 A 9–10, B 2–B 7, C 5–10), an denen im Lateinischen allein von Petrus die Rede ist, im Griechischen geändert sind: Petrus wird durch die Apostelfürsten Petrus und Paulus ersetzt, die Berufung auf Mt. 16,18–19 ausgespart, der Primatsanspruch abgeschwächt oder ganz unterdrückt. Ostrogorsky betrachtet die Stellen jedoch isoliert und berücksichtigt auch nicht, daß im zweiten Brief die beiden einschlägigen Stellen zu Petrus (Mansi XII 1081 E 7–10, 1084 C 14–15) im Griechischen *nicht* geändert sind und Mt. 16, 18–19 dort nicht ausgespart, sondern, wie gesehen, im Wortlaut zitiert ist.

Um die Unterschiede deutlich zu machen, sei aus den stark abweichenden Partien des ersten Briefes als Beispiel hier die ganze von Ostrogorsky angesprochene Passage im Kontext ausgeschrieben[39].

Mansi XII 1057 A 7–D 2
(Codices: PVF)

magis autem, si orthodoxae fidei sequentes traditiones ecclesiae beati Petri apostolorum principis amplexi fueritis[a] censuram et, sicut antiquitus vestri praedecessores sancti imperatores egerunt, ita et vos eam honorifice venerantes eius vicarium ex intimo dilexeritis corde potiusque vestrum a Deo concessum imperium eorum secutum fuerit orthodoxam secundum sanctam nostram Romanam[b] ecclesiam fidem, ipse princeps apostolorum, cui a Domino Deo ligandi solvendique peccata in caelo et in terra potestas data est, crebro vobis protector existens omnesque barbaras nationes sub vestris prosternens pedibus ubique vos victores ostendet[c]. Etenim eius insignia dignitatis sacra[d] pandit[e] auctoritas quantaque veneratio eius summae sedi exhibenda sit a fidelibus cunctis per orbem. Dominus enim eundem clavigerum regni caelorum cunctis praeposuit principem et hoc ab ipso honoratur privilegio, quo ei claves collatae sunt regni caelorum. Isto[f] itaque tam praecelso praelatus honore promeruit confiteri fidem, supra quam fundatur ecclesia Christi. Beatam confessionem beatitudo secuta est praemiorum, cuius praedicatione sancta universalis illustrata est ecclesia et ex ea ceterae Dei ecclesiae fidei documenta sumpserunt. Nam ipse princeps apostolo-

Mansi XII 1058 A 5–B 13
(Codices: HVTM)

καὶ μάλιστα ἐὰν τῇ παραδόσει τῆς ὀρθοδόξου πίστεως τῆς ἐκκλησίας τοῦ ἁγίου Πέτρου καὶ Παύλου τῶν κορυφαίων τῶν[a] ἀποστόλων ἐξακολουθήσῃ καὶ ἐναγκαλίσηται[b] καὶ, καθὼς[c] οἱ ἐξ ἀρχῆς προηγησάμενοι ὑμῶν[d] βασιλεῖς καὶ ἐτίμησαν τὸν βικάριον αὐτῶν καὶ ἠγάπησαν αὐτὸν[e] ἐξ ὅλης τῆς καρδίας αὐτῶν,[f] τὸ ὑμέτερον θεοδώρητον κράτος [καὶ] τιμήσῃ[g] τὴν ἁγιωτάτην Ῥωμαϊκὴν[h] ἐκκλησίαν τῶν κορυφαίων[i] ἀποστόλων, οἷς ἐδόθη ἐξουσία παρ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ[k] λύειν τε καὶ δεσμεῖν ἁμαρτίας ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐν τῇ γῇ,[l] αὐτοὶ ὑπερασπισταὶ γενήσονται τοῦ ὑμετέρου κράτους, καὶ πάντα τὰ βάρβαρα ἔθνη τοῖς ἴχνεσιν ὑμῶν ὑποταγήσεται,[m] καὶ ὅπου ἂν πορευθῆτε νικητὰς ὑμᾶς ἀναδείξουσιν.

[38] Ostrogorsky, Rom und Byzanz, S. 77f.; C. J. von Hefele, Conciliengeschichte, Bd. 3, ²1877, S. 449, Anm. 1 (= Hefele-Leclercq, Bd. 3, 2, S. 123, Anm. 1); vgl. auch K. Schwarzlose, Der Bilderstreit. Ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit, Gotha 1890, S. 123, Anm. 1; K. Onasch, Der Apostel Paulus in der byzantinischen Slavenmission, Zeitschr. f. Kirchengesch. 69 (1958) 219–246, hier 220 (kritisch dazu F. Dvornik, Byzance et la primauté romaine [Unam sanctam 49], Paris 1964, S. 113f., und Maccarrone, Il papa Adriano, S. 88f.).

[39] Besprechung der folgenden Passage auch bei Grumel, Les lettres, S. 410–413, mit völlig anderer Auffassung (nämlich daß der lateinische Text von Anastasius manipuliert und verändert ist, die griechische Version dagegen den echten Brief wiedergebe); vgl. dazu Lamberz, Studien, S. 29.

rum beatus[g] Petrus, qui apostolicae[h] primitus sedi[i] praesedit, sui apostolatus principatum ac pastoralem curam successoribus suis, qui in eis sacratissima sede perenniter sessuri sunt, dereliquit;[l] quibus et auctoritatis potestatem, quemadmodum a salvatore nostro Domino Deo ei concessa est, et[m] ipse quoque suis contulit ac tradidit divino iussu successsoribus pontificibus, quorum traditione Christi sacram effigiem sanctaeque eius genitricis apostolorumque vel omnium sanctorum veneramur[n] imagines.

[a]fuerit P [b]Romanam nostram F [c]ostendat *ed. Rom.* [d]sacra *post* pandit F [e]pandit P^{pc}(i *in ras.* F^2 = Parentucelli): pandet P pandat V *ed. Rom.* [f]Iste *ed. Rom.* [g]beatus Petrus — successoribus pontificibus = *Collectio Britannica* (Cb) [h]apostolicam Cb [i]sedi primitus *ed. Rom.* primitus sedem Cb [k]pastoralem curam Cb: pastoralis curae PVF *ed. Rom.* [l]reliquit Cb [m]et *om.* Cb [n]veneramur *ed. Rom.*: venerantur PVF

αὐτοὶ γὰρ οἱ ἅγιοι καὶ κορυφαῖοι τῶν ἀποστόλων οἱ τὴν καθολικὴν καὶ ὀρθόδοξον πίστιν ἐναρξάμενοι,[n] ἐγγράφως ἐθεσμοθέτησαν τὴν αὐτῶν πίστιν κρατεῖν πάντας τοὺς μετ' αὐτοὺς διαδόχους μέλλοντας γίνεσθαι τῶν θρόνων αὐτῶν καὶ ἐν αὐτῇ διαμένειν ἕως τῆς συντελείας.

καὶ οὕτως καὶ[o] κρατεῖ ἡ ἡμετέρα ἐκκλησία καὶ τιμᾷ τοὺς ἁγίους χαρακτῆρας αὐτῶν.

[a]τῶν om. T ed. Rom. [b]ἐναγκαλίσηται + τὸν βικάριον αὐτοῦ T ed. Rom. [c]καὶ, καθὼς scripsi: καθὼς καὶ HVTM [d]ὑμῶν om. ed. Rom. [e]αὐτὸν om. HT ed. Rom. [f]αὐτῶν + τιμήσῃ δὲ ed. Rom. [g][καὶ] τιμήσῃ scripsi: καὶ τιμήσῃ HVM τιμήσει δὲ T [h]Ρωμαϊκὴν ἁγιωτάτην HT ed. Rom. [i]κορυφαίων + τῶν T [k]θεοῦ + λόγου V ed. Rom. [l]ᾗ + καὶ γὰρ T ed. Rom. [m]ὑποταγήσονται M [n]ἀρξάμενοι HV [o]καὶ om. ed. Rom.

Hier wird nicht nur dreimal Petrus durch die Apostelfürsten Petrus und Paulus ersetzt, sondern ein ganzer Abschnitt (*Etenim eius insignia — documenta sumpserunt*), darunter die Anspielung auf Mt. 16, 18–19 (*Dominus — regni caelorum*), unterdrückt, der Rest teilweise radikal umformuliert. Zu Beginn der Textstelle läßt sich noch wörtliche Entsprechung erkennen, aber schon die fehlende Wiedergabe von *censuram* ist auffällig[40]. Dasselbe gilt für die nicht nur syntaktischen Verschiebungen in dem Abschnitt *et sicut antiquitus — victores ostendet*, die sich nicht als übersetzerische Freiheit (die sich in diesem Ausmaß auch nirgends im Brief an Tarasios findet) rechtfertigen lassen, sondern offensichtlich bewußte Umformung sind, um die Wiedergabe von *eorum secutum fuerit orthodoxam secundum sanctam nostram Romanam ecclesiam fidem* zu umgehen. In ähnlicher Weise ist der Abschnitt *Nam ipse princeps — veneramur imagines* verkürzt und umgeformt: Aus *Nam ipse princeps apostolorum beatus Petrus, qui apostolicae primitus sedi praesedit* wird αὐτοὶ γὰρ οἱ ἅγιοι καὶ κορυφαῖοι τῶν ἀποστόλων οἱ τὴν καθολικὴν καὶ ὀρθόδοξον πίστιν ἐναρξάμενοι, der Textabschnitt *sui apostolatus principatum ac pastoralem curam — dereliquit* ist stark abschwächend umformuliert und *quibus et auctoritatis potestatem — successoribus pontificibus* ausgespart, der Rest mehr paraphrasiert als übersetzt. Ein gewisses Geschick kann man dem Bearbeiter nicht absprechen, da es ihm gelingt, einen in sich stimmigen Text herzustellen und durch die Hinzufügung von αὐτῶν zu χαρακτῆρας am Schluß der Partie sogar einen eleganteren Anschluß an die folgende Silvesterlegende zu schaffen, als ihn das lateinische Original bietet.

In ähnlicher Weise könnte man weitere Partien der lateinischen und griechischen Fassung des Briefes analysieren, doch müssen hier aus Raumgründen einige Hinweise genügen: Die Abweichungen vom lateinischen Text beginnen nach dem unverändert

[40] Daß ἐναγκαλίσηται ohne Objekt bleibt, stört den Bearbeiter offensichtlich nicht (man könnte αὐτήν als gedachtes Objekt ergänzen). Die in den Drucken aus T übernommene Ergänzung τὸν βικάριον αὐτῶν ist offensichtliche Verlegenheitslösung, die dem folgenden καὶ ἐτίμησαν τὸν βικάριον αὐτῶν entlehnt ist.

wiedergegeben Zitat[41] aus der Sacra Konstantins und Irenes (Mansi XII 1055/6 C-D): Der anschließende lateinische Text (Mansi XII 1056 D 5–1057 A 7) *quas reserantes — laudabiliter divulgatur* ist umformuliert, der ganze Satz *seu in divinae examinationis iudicio principum, qui manus miserunt in ecclesiam, iaculum deputantes vestram a Deo promotam in triumphis imperialem potentiam insontem esse ab eorum saevitia prorsus credidimus*[42] nicht wiedergegeben. Ebenso ausgespart sind die das Verhältnis Roms zu den byzantinischen Kaisern berührenden Stellen Mansi XII 1061 A 8–10 *ut* (scil. Leo III.) *ab eadem novae praesumptionis temeritate resipisceret* und Mansi XII 1061 B 5–6 (*simulque et nostra pusillitas. . .*) *vestram studuit clementissimam imperialem potentiam constanter postulare*[43]. Bei den Änderungen des Briefes spielen also nicht nur die Fragen der Christologie und des päpstlichen Primats eine Rolle, auch wenn letztere zu den einschneidendsten Veränderungen geführt hat. Von diesen Veränderungen seien noch zwei weitere angeführt: An der Stelle Mansi XII 1056 E 7–13 ist der lateinische Text umformuliert, die Worte *utpote caput omnium ecclesiarum venerati sunt* sind übergangen[44]. Dagegen ist der Schluß des Zitats aus den Silvesterakten (Mansi XII 1059 B 4–11) in der griechischen Version erweitert[45], offensichtlich um die Rolle Konstantin des Großen und damit des byzantinischen Kaisers stärker hervorzuheben. Dabei wird zusätzlich zu der schon von Ostrogorsky[46] behandelten Stelle (Mansi XII 1059 C 5–7) eine weitere christologische Aussage in den Brief hineingebracht (Mansi XII 1059 B 8–11): ἀναστηλῶν (scil. ὁ βασιλεὺς) ἐν αὐταῖς τὰς αὐτῶν σεβασμίας εἰκόνας εἰς σέβας καὶ ἀνάμνησιν τοῦ ἐνανθρωπήσαντος κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Unberührt geblieben von den Manipulationen sind der Anfang des Briefes (Mansi XII 1056 A 4–D 5), die weitgehend aus Stellen des Alten Testaments geführte theolo-

---

[41] Daß der Übersetzer nicht auf das Original der Sacra zurückgegriffen hat (wovon Wallach, The Greek and Latin Versions, S. 20f., ausgeht), zeigt sich bei der Wiedergabe des lateinischen Textes *quia omnis populus, qui ibidem est, immo in oriente, modo erraverunt, et pro sua voluntate usi sunt illis, usque quo Deus erexit vos regnare* durch ὅτι πᾶς ὁ λαὸς ὁ ὢν ἐν τοῖς ἀνατολικοῖς μέρεσιν ἐπλανήθησαν, καὶ ἐν τῇ ἰδίᾳ βουλήσει, ὡς ἔδοξεν (ἔδοξαν V, ἑκάστῳ add. T ed. Rom.), ἐχρήσαντο αὐταῖς, ἕως οὗ ὁ θεὸς ἤγειρεν ὑμᾶς βασιλεύειν. Beide Versionen stimmen in ihrer syntaktischen Struktur und in ihrer mangelhaften Verständlichkeit gegenüber der von Anastasius an den Anfang der Akten gestellten lateinischen Fassung der Sacra überein. Dort heißt es (Mansi XII 985 A 15–B 3): *quoniam et omnem populum, qui hic est, immo orientalem, eodem modo seduxerunt et in propriam voluntatem retraxerunt, usque quo Deus suscitavit nos regnare.* Aufgrund dieser und anderer Stellen nimmt Speck, Kaiser Konstantin VI., Bd. 2, S. 552f. (Anm. 329), mehrere lateinische Fassungen der Sacra an. Das Problem kann an dieser Stelle nicht erörtert werden.

[42] *credimus* ed. Rom.

[43] Speck, Kaiser Konstantin VI., Bd. 2, S. 551f. (Anm. 320), will den Passus auf den vorliegenden Brief beziehen, da es vorher keine entsprechenden Demarchen Hadrians gegeben habe. Dagegen spricht jedoch nicht nur der Kontext, sondern auch die Formulierung *studuit ... constanter postulare* (ob die Behauptung Hadrians zutrifft, ist eine andere Frage). Auf den Brief selbst bezieht sich der vergleichbare Satz Mansi XII 1072 B 17–18 *quemadmodum ... studuimus intimare.*

[44] Vgl. dagegen im zweiten Brief (Mansi XII 1081 E 4–7 und 1083 A 5–8) *cuius sedes in omnem terrarum orbem primatum tenens refulget et caput omnium ecclesiarum Dei consistit* / οὗ ὁ θρόνος εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην πρωτεύων διαλάμπει καὶ κεφαλὴ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ θεοῦ ὑπάρχει.

[45] Der lateinische Text (Mansi XII 1060 C 12–D 1) *Ecce, ut praemissum est — hactenus fuerunt* ist umgekehrt im Griechischen nicht wiedergegeben.

[46] Ostrogorsky, Rom und Byzanz, S. 78f.

gische Argumentation (Mansi XII 1061 C 7–1065 C 10), die anschließende Testimonienreihe (Mansi XII 1065 C 10–1072 B 9) und der letzte in der griechischen Überlieferung wiedergegebene Abschnitt (Mansi XII 1072 B 9–27)[47], also immerhin etwa die Hälfte des Briefes[48].

Der Brief Hadrians an die byzantinischen Kaiser ist also im Gegensatz zum Brief an Tarasios zu einem großen Teil überarbeitet, ja umgeschrieben worden, und zwar von jemandem, der allein diesen Brief und nicht die Verlesung beider Briefe vor dem Konzil oder die Akten als ganzes im Auge hatte. Denn sonst hätte er auch den Brief an Tarasios entsprechend umarbeiten müssen. Soll man wirklich glauben, diese Manipulationen seien vor dem Konzil und sogar in Abstimmung mit den päpstlichen Legaten geschehen, wie vor allem Maccarrone[49] nachzuweisen versucht hat? Und warum läßt Anastasius Bibliothecarius, der, wie gesehen, ständig auf die griechische Version der Briefe schaut und so vergleichsweise geringe Abweichungen wie die oben zum zweiten Brief angeführte sorgfältig registriert, kein einziges Wort zu diesen erheblichen Divergenzen im ersten Brief verlauten? Vor allem dieses Schweigen des Anastasius scheint mir ein schwerwiegendes Argument dafür zu sein, daß diese Manipulationen nicht 786 oder 787, sondern erheblich später, und zwar nach 873 vorgenommen worden sind. Wenn man sieht, wie Photios mit einem Zitat aus dem letzten Teil des ersten Hadrianbriefs in seiner Übersetzung des Briefes Johannes' VIII. (ep. 208) von 879 umgeht[50], so fällt es nicht gerade schwer, jemanden zu benennen, dem man diese Manipulationen zutrauen möchte.

---

[47] Ob der Schlußsatz überarbeitet ist, mag dahingestellt bleiben. Dem lateinischen Text ... *coram Deo deposco et adiuro, ut easdem sacratissimas imagines ... in pristinum statum restituere et confirmare iubeatis, observantes traditionem huius sacrosanctae nostrae Romanae ecclesiae, abicientes ac respuentes iniquorum atque haereticorum calliditates, ut in huius nostrae sanctae catholicae et apostolicae ac irreprehensibilis Romanae ecclesiae ulnis suscipiamini* entspricht im Griechischen (Mansi XII 1071 B 2–13) ... ἐνώπιον τοῦ θεοῦ παρακαλῶ καὶ ὁρκίζω, τὰς αὐτὰς ἱερὰς εἰκόνας ... εἰς τὴν ἀρχαίαν βάσιν συστῆσαι καὶ στηρίξαι κελεύσατε, φυλάττοντες τὴν παράδοσιν ταύτης τῆς ἡμετέρας ἱερωτάτης καὶ ἁγιωτάτης ἐκκλησίας, ἀπορρίπτοντες καὶ βδελυσσόμενοι τῶν δυσσεβῶν αἱρετικῶν τὴν δεινότητα, ἵνα ταύτην τὴν ἡμετέραν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν Ῥωμαϊκὴν ἐκκλησίαν τὴν ἀκατάληπτον ἐναγκαλίσησθε. Dies ist an sich eine wortgetreue Übersetzung (ἀκατάληπτον ist allerdings Übersetzungs- oder Überlieferungsfehler. M überliefert ἀκατάλυτον, die Editio Romana konjiziert ἀνεπίληπτον) — bis auf den geschickten Wechsel von Passiv zu Aktiv am Schluß, der für sich allein genommen wohl kaum einen Anstoß böte, aber im Kontext der sonstigen Änderungen des Briefes verdächtig erscheinen muß.

[48] Die in diesen Teilen des Briefes auftretenden Differenzen zwischen lateinischem und (mehrfach korruptem) griechischem Text sind überlieferungsgeschichtlich bedingt. Den Nachweis muß die neue Edition der Akten liefern.

[49] Maccarrone, Il papa Adriano, S. 72ff. (v.a. S. 75). Die von J. Haller, Das Papstum. Idee und Wirklichkeit, Bd. 2, Leipzig ^{2}1950, S. 6, vorgebrachte und in der Literatur öfters wiederholte (vgl. z.B. Dvornik, The Photian Schism, S. 90) Behauptung, daß die Legaten nur einen vorbereitenden Verhandlungsauftrag, aber keine Vollmacht zur Vertretung Roms beim Konzil selbst gehabt hätten, läßt sich aus den Hadrianbriefen in keiner Weise belegen (gegen Haller auch Speck, Kaiser Konstantin VI., Bd. 2, S. 555, Anm. 339).

[50] MGH Epist. VII, 178–179 (Mansi XVII 453 A). Man vergleiche vor allem den Abschnitt 179, 9–15 Διὰ τοῦτο δὲ καὶ — συνευδοκήσαμεν καὶ ἡμεῖς μετ' αὐτῶν, in dem Hadrians Aussage (von Johannes VIII. 178, 38–40 zitiert) auf den Kopf gestellt wird. Die von Photios an den Briefen Johannes' VIII. vorgenommenen Manipulationen (ausführliche Analysen bei Hergenröther, Photius, Bd. 2, S. 396–416)

Wenn diese Auffassung richtig ist, die Manipulationen am Text des ersten Briefes also erst nach 873 vorgenommen wurden, dann ist die Frage der zuvor besprochenen Kürzungen der Briefe sachlich und methodisch von der Frage der Textveränderungen zu trennen. Die Kürzungen hat Anastasius ja in seinem griechischen Codex bereits vorgefunden. Also muß die Frage, wann diese Kürzungen erfolgt sind, unabhängig von der Frage der sonstigen Textveränderungen beantwortet werden[51].

Im Fall der Kürzungen stellt sich meines Erachtens noch schärfer die Frage, ob man glauben soll, die päpstlichen Legaten hätten schon vor Beginn des Konzils einer Änderung des Briefes an die Kaiser zugestimmt und dann, wie geschehen (Mansi XII 1075 D-E), nach Verlesung des Briefes auf ausdrückliche Nachfrage die Authentizität des vorgelesenen Briefes bestätigt. Wie hätten sie die Authentizität eines Briefes bestätigen können, dem der gesamte Schlußteil mitsamt den Segenswünschen für die Kaiser und die Datierung fehlte, der als *Dokument* verstümmelt war[52]? Verschiebt man die Kürzung auf die Redaktion der Akten, erheben sich neue Aporien: Warum beklagt sich Hadrian in seinem Brief an Karl den Großen (JE 2483) zwar darüber, daß seine Forderungen bezüglich der *Patrimonia* und der Iurisdiktion nicht erfüllt wurden[53], sagt aber kein Wort darüber, daß seine Forderungen während des Konzils etwa nicht zur Sprache gekommen oder nicht in die Akten aufgenommen worden wären? Warum erneuert Nikolaus I. in seinem Schreiben an Michael III. (ep. 82) aus dem Jahr 860 mit ausdrücklicher Berufung auf Hadrian und die Akten des VII. Konzils die Forderungen bezüglich der *Patrimonia* und der Iurisdiktion, ohne Kürzungen der Briefe in den Akten zu beanstanden[54], wohingegen er in seinen Briefen von 862 (ep.

---

sucht Dvornik, The Photian Schism, S. 181–186, in ihrer Bedeutung zu verharmlosen (dagegen etwa D. Stiernon, Constantinople IV, Paris 1967, S. 229f. und 234). — Im übrigen ist bemerkenswert, daß weder Johannes VIII. noch sein Übersetzer Photios irgendetwas davon andeuten, daß der Teil des Briefes, aus dem das Zitat stammt, nicht in den Akten stünde.

[51] Die Forschung hat die beiden Fragen bisher nicht voneinander getrennt. Man war im Anschluß an Ostrogorsky, Rom und Byzanz, allgemein der Auffassung, daß Kürzungen und Textänderungen der Briefe zur gleichen Zeit, nämlich vor oder während des Konzils, spätestens jedoch bei der Redaktion der Akten vorgenommen wurden (die verschiedenen Möglichkeiten diskutiert Speck, Kaiser Konstantin VI., Bd. I, S. 173f.); fraglich blieb nur, ob die Kürzungen und Änderungen mit oder ohne Kenntnis und Zustimmung der päpstlichen Legaten vorgenommen wurden und welches Gewicht ihnen beizumessen ist (vgl. z.B. Maccarrone, Il papa Adriano, S. 91, in Gegenposition zu Ostrogorsky: "I cambiamenti introdotti nella versione greca ... non sono da considerare un'alterazione sostanziale del testo latino"). Dagegen hält Wallach, The Greek and Latin Versions, S. 18f., sowohl die Kürzungen als auch die Textänderungen für Eingriffe der Photioszeit (zustimmend u.a. P. O'Connell, The Ecclesiology of St. Nicephoros I [758–828] Patriarch of Constantinople. Pentarchy and Primacy, Rom 1972, S. 23–26). Wallach geht allerdings von zum Teil falschen Voraussetzungen aus (vgl. dazu Anm. 15 und 24). Daß die Kürzungen der Briefe erst später vorgenommen wurden, erwägt auch W. Brandes (Rez. zu: Paul Speck, Das geteilte Dossier), Byz. Zeitschr. 86–87 (1993–1994) 117.

[52] Dies muß auch Maccarrone, Il papa Adriano, S. 87, am Schluß seiner ausführlichen Argumentation (S. 71–86), mit der er die Zustimmung der Legaten zur Kürzung der Briefe nachweisen will, einräumen.

[53] MGH Epist. V, 57, 4–23.

[54] MGH Epist. VI, 436, 16–21 und 438, 21–439, 11 (vgl. v.a. 438, 22–23: ... *in epistolis, quae hactenus apud Constantinopolitanam habentur ecclesiam*).

85 und 86)[55] gegen die Verfälschung seines eigenen Briefes (ep. 82) bei der Synode von 861 protestiert[56]? Warum erkennt Photios in seiner Antwort (ep. 290) die Forderungen des Papstes — wenigstens zum Schein — ausdrücklich an und beruft sich nicht darauf, daß sich nichts dergleichen in den Akten des VII. Konzils finde?[57] Das alles deutet darauf hin, daß man erst nach 860 (und vor 871) aus aktuellem Anlaß, nämlich aufgrund der Forderungen Nikolaus' I.[58], die die *Patrimonia* und die Iurisdiktion betreffenden Passagen und im ersten Brief dann auch gleich die wenig genehmen Abschnitte über Tarasios und Karl den Großen mitsamt dem Rest des Briefes gestrichen hat. Den ersten diesbezüglichen Verdacht scheint man in Rom um 865 gehabt zu haben. Denn in seinem Schreiben an Photios von 865 (ep. 88), dessen Verfasser sicherlich kein anderer als Anastasius ist, beruft sich Nikolaus I. wiederum auf den jetzt fehlenden Teil des ersten Hadrianbriefes, fügt aber in einer Parenthese hinzu: *si tamen non falsata (scil. epistula) Graecorum more, sed sicut a sede missa est apostolica penes ecclesiam Constantinopolitanorum hactenus perseverat*[59]. In der Praefatio des Anastasius zum VIII. Konzil aus dem Jahr 871 liegt dann der Tatbestand der Kürzungen zum ersten Mal klar zutage.

Ich fasse zusammen: Beide Briefe Hadrians I. wurden wahrscheinlich zwischen 860 und 871 in der griechischen Überlieferung der Konzilsakten gekürzt. Weitere Änderungen am Text des ersten Briefes wurden nach 873, möglicherweise durch Photios, vorgenommen. Die griechische Version der Briefe ist uns somit nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt erhalten.

Bibliographie

Dvornik, The Photian Schism
F. Dvornik, The Photian Schism. History and Legend, Cambridge 1948 (^{2}1970).

Grumel, Les lettres
V. Grumel («L. Serraz»), Les lettres du pape Hadrien I^{er} lues au II^{e} concile de Nicée, Echos d'Orient 25 (1926) 407–420.

Hergenröther, Photius
J. Hergenröther, Photius, Patriarch von Constantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma, Bd. 1.2, Regensburg 1867.

Lamberz, Studien
E. Lamberz, Studien zur Überlieferung der Akten des VII. Ökumenischen Konzils: Der Brief Hadrians I. an Konstantin VI. und Irene (JE 2448), Deutsch. Arch. für Erf. des Mittelalters 53 (1997) 1–43.

[55] MGH Epist. VI, 446, 8–10 und 451, 15–16.

[56] Zu den Verfälschungen der Nikolausbriefe vgl. Hergenröther, Photius, Bd. 1, S. 428–431.

[57] Phot. ep. 290, 401–436 (Laourdas-Westerink III, S. 136–137).

[58] Ähnlich auch, trotz anderer Prämissen, Wallach, The Greek and Latin Versions, S. 18f.

[59] MGH Epist. VI, 457, 28–29.

Lamberz, Von der Handschrift zum Druck
E. Lamberz, Von der Handschrift zum Druck: Die Akten des Nicaenum II in der Editio Romana von 1612, Ann. Hist. Concil. 30 (1998) 328–370.

Maccarrone, Il papa Adriano
M. Maccarrone, Il papa Adriano I e il concilio di Nicea del 787, Ann. Hist. Concil. 20 (1988) 53–134.

Ostrogorsky, Rom und Byzanz
G. Ostrogorsky, Rom und Byzanz im Kampf um die Bilderverehrung, Semin. Kondak. 6 (1933) 73–87.

Speck, Kaiser Konstantin VI.
P. Speck, Kaiser Konstantin VI. Die Legitimation einer fremden und der Versuch einer eigenen Herrschaft. Quellenkritische Darstellung von 25 Jahren byzantinischer Geschichte nach dem ersten Ikonoklasmus, Bd. 1.2, München 1978.

Wallach, The Greek and Latin Versions
L. Wallach, The Greek and Latin Versions of II Nicaea, 787, and the Synodica of Hadrian I (JE 2448), Traditio 2 (1966) 103–125 (= ders., Diplomatic Studies in Latin and Greek Documents from the Carolingian Age, Ithaca N.Y. — London 1977, 3–26 [danach ist zitiert]).

Wallach, The *Libri Carolini* and Patristics
L. Wallach, The *Libri Carolini* and Patristics, Latin and Greek: Prolegomena to a Critical Edition, in: The Classical Tradition. Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan, ed. by L. Wallach, Ithaca N.Y. 1966, 451–498 (= ders., Diplomatic Studies, S. 59–122).

Korrekturzusatz: Nicht mehr berücksichtigt werden konnte das während der Drucklegung des vorliegenden Beitrags erschienene Buch von Paul Speck, Die Interpolationen in den Akten des Konzils von 787 und die *Libri Carolini* (Ποικίλα Βυζαντινά 16), Bonn 1998. Eine Auseinandersetzung muß an anderer Stelle erfolgen. — Die oben S. 221–222 ausgesprochene Annahme, daß an der Stelle Mansi XII 1080 A 3–7 eine Änderung in der lateinischen Überlieferung vorliegen muß, wird durch das Zitat dieser Stelle bei Ivo von Chartres, Decr. IV, c. 122 (vgl. Decr. Grat., cons. dist. 3, c. 29 und dist 16, c. 5) bestätigt. Hier heißt es, dem griechischen Wortlaut entsprechend: *Item de auctoritate sextae synodi. Adrianus papa Tarasio patriarchae. Actio secunda synodi VII. Sanctam sextam synodum recipio cum omnibus canonibus suis in quibus dicitur ...*

John III Ducas Vatatzes and the Venetians

The Episode of his Anti-Venetian Cretan Campaigns, 1230 and 1234*

John S. Langdon

What most characterized the persona of John III Ducas Vatatzes was his daring and opportunism. The two naval expeditions he dispatched to retake Venetian-held Crete in 1230 and 1234 fit that mold. Earlier Vatatzes had acted boldly to usurp the *basileia*, 1222–24, right from under the very noses of the Lascarids and their Latin kinsmen from Romania[1]. Then he had made an audacious foray into Thrace in 1225[2], and no doubt would have annexed his ancestral homeland round Adrianople in that year to check the ambitions of his rival Theodore Ducas of Thessalonike if a new Turkish menace had not diverted his full energies back to Asia Minor down to 1230[3]. In the period 1225–30 the Basileus John III had responded with an inspired offensive along the *udj* that resulted in the capture of Laodiceia far up the Lycus from the Seljuqs, coupled with collateral successes against the Turks in Paphlagonia and elsewhere[4].

Turning in earnest back to his cherished project of reconstituting the Byzantine *basileion* of the Comneni, Vatatzes in the 1230s set his gaze firmly on Constantinople[5]. He evolved a geopolitical strategy that combined innovative diplomacy with bold military moves around the Aegean littoral — all culminating in a massive assault on the Capital in 1235, followed by a close siege in 1236, that together came within an ace of the reconquest of the heart of the Byzantine *oecumene*[6]. Earlier, after forestalling a

---

* The preliminary draft of this essay constitutes the opening section of chapter 5 of my dissertation, Vatatzes' Byzantine Imperium, pp. 124–132, with accompanying notes 1–52, pp. 428–441. See below, note 18, for the 1990 UCLA setting of the presentation of the materials that constitute this essay to *inter alios* Paul Speck; dedicating these researches to him is a great pleasure. My thanks go to the Marlborough School trustees, especially the past und current heads of that institution, Robert A. Chumbook and Barbara E. Wagner, for their support of the gathering of materials for this essay with a generous travel/research grant that in 1990 supported travel to Chania and southwestern Crete and then research in the archives of San Marco in Venice, where Dr. J. Rossi graciously placed the unpublished Calgeri text at my disposal despite the facilities being officially closed at the time.

1 This thesis is developed in J. S. Langdon, Rise of the Vatatzai, p. 180; see also Langdon, Last Imperial Offensive, p. 5, and esp. Langdon, Vatatzes' Byzantine Imperium, pp. 63–72, for a fuller analysis, esp. the culminating Battle of Poemanenum, 1224.

2 See Langdon, Last Imperial Offensive, pp. 5ff. The Vatatzae had estates around Adrianople dating from the end of the tenth century, if not even earlier.

3 Ibid., esp. p. 8.

4 Ibid., pp. 15–33, and accompanying notes, pp. 58–80.

5 By 1233 Vatatzes was poised at Lampsacus-Holcus, preparing to swoop in on the Capital: see Langdon, Last Imperial Offensive, p. 37.

6 Analyzed in Langdon, Siege of Constantinople.

preemptive counterattack of Jean de Brienne into Bithynia in 1233 with tenacious guerrilla tactics that frustrated the vaunted Latin knights and discredited his Latin imperial adversary Jean de Brienne in his desperate attempt to regain the geopolitical initiative[7], Vatatzes had broken with tradition dramatically as he prepared the way for the culminating campaign against Constantinople: I. In 1234, to the chagrin of his Anatolian-Byzantine clergy, he had tantalized — unsuccessfully as it turned out — naïve Papal *missi* by intimating that he as Basileus might remove long-standing Byzantine objections to the *filioque*[8]. II. By 1235 he had enticed the vacillating Leon Gabalas back into his *basileion* by reconfirming the latter's right to the hollow title of Caesar, so as to secure the Rhodian fleet units which were urgently needed for effective naval support so necessary in any attempt to retake Constantinople[9]. III. At the beginning of 1235 he had coopted the fickle and conniving John Asen II in his designs with the meaningless concession of a Bulgarian patriarchate[10]. In only one instance leading up to his assault upon Constantinople in 1235 had Vatatzes' grand strategy met a decided check: in his attempts to wrest Crete from the Venetians[11].

---

[7] Acropolites, I, pp. 45–48 (Heisenberg); see Langdon, ibid., pp. 38f.

[8] For sources, literature and analysis, consult Langdon, Byzantino-Papal discussions at Nicaea and Nymphaion.

[9] Leon Gabalas already bore that title when he raised the standard of revolt against Vatatzes in 1233 (so Acropolites, I, p. 45 [Heisenberg]) — a title probably awarded so as to induce him into the Anatolian-Byzantine fold in or before 1233, as Vatatzes first plotted strategy to launch an assault on the Capital from Lampsacus-Holcus. That title was no doubt reconfirmed when the Caesar Leon returned to the Anatolian-Byzantine fold in 1234–35 after a brief flirtation with the Venetians in 1234, because Gabalas still bore it upon his death in c. 1240 (so Acropolites, I, p. 86 [Heisenberg]).

[10] Earlier, by 1233, Vatatzes had already conceded to Asen the title of Basileus: Consult Langdon, Vatatzes' Byzantine Imperium, p. 148 and n. 171, which quotes correspondence of the Anatolian-Byzantine Patriarchal Exarch, Christopher of Ancyra; on the growing *détente* of 1233 between Vatatzes and Asen, see Dölger, Regesten III, No. 1730. To that diplomatic concession was added, in the spring of 1235, the explicit elevation by Germanus II of the Archbishop of Trnovo to Patriarch: Laurent, Regestes IV, No. 1282. Earlier, over the winter of 1234–35, the *entente cordiale* between Vatatzes and Asen (Dölger, Regesten III, Nos. 1745f.) had been cemented by marriage between the underaged scions of the imperial families, but in return for his daughter Helena Asen's prestigious marriage to Theodore (II) Lascaris, John Asen II had been mesmerized into making extensive territorial concessions to Vatatzes in Thrace: see Langdon, Siege of Constantinople, pp. 105f., and especially n. 6, pp. 124f., for source analysis. For an overview and additional literature on the genesis of the Byzantino-Bulgarian *entente* of 1235, see ibid., n. 5, pp. 123f.

[11] Nineteenth- and twentieth-century commentators on Cretan affairs in the Trecento owe much to the thorough eighteenth-century scholarship of Flaminio Cornaro (Corner), *Creta Sacra*, which includes *most* of the pertinent Venetian charters and which is peppered with extracts from the earliest narrative sources; for the full citation of this and other works more frequently used, see the separate bibliography at the end of this essay. Cornaro (1692 or 1693–1778) was a member of one of the most prominent Venetian patrician families, who claimed descent from the Roman Patrician Cornelii (so J. Burckhardt, The Civilization of the Renaissance in Italy, vol. 1, trans. L. Geiger and W. Götz, New York 1929, p. 190), which no doubt accounts for Flaminio Cornaro's *nom de plume*, Flaminius Cornelius. Cornaro was a prolific author and editor (his edition of the chronicle of Lorenzo de' Monacis is used extensively in this essay); on his career, see now Microfiche No. 320, panels 76–84, accompanying T. Nappo and P. Noto, Indice Biografico Italiano, vol. 2, Munich 1993, p. 469 for microfiche reference. The Tafel-Thomas anthology of charters draws heavily from Cornelius's work for its materials on Venetian Candia, excerpting in whole or in part many of the medieval charters originally published in *Creta Sacra*; especially important

Not surprisingly, not one Byzantine source so much as vaguely hints at Vatatzes' abortive Cretan campaigns of 1230 and 1234[12], whose success would have measurably weakened the Venetian position in the Aegean and given Vatatzes and his reluctant admiral, the Caesar Leon Gabalas[13], a decisive advantage in the culminating campaign against the Capital, 1235–36, by depriving the Signoria of her principal base between Venice and the Queen of Cities. Byzantine historians of the period of exile, it would seem, loathed bad news: Vatatzes' subsequent and much better known campaigns against Constantinople, which ultimately failed to achieve their objective, are likewise barely mentioned in the Byzantine texts[14]. Or perhaps, since most of the accounts of the deeds of the Vatatzae were written under the patronage of the rival Palaeologi, whose imperial *pater familias* brutally usurped the *basileia* from the Vatatzae, Byzantine authors thought it better to underplay the far-reaching and bold geopolitical moves of the Basileus John III[15] that so discredited the pretensions of imperial grandeur of the Palaeologi, whose geopolitical strategy was *normally* one of defensive-minded retrenchment[16].

---

in that context for Byzantino-Venetian relations in the first third of the thirteenth century are the materials in Tafel-Thomas, II, pp. 129–142, 159–168, 234–249, 250–253, 312f., 322–328 and 333ff. In supplement to Cornaro, another work of great utility for the history of the Hellenic aristocracy of the island from the time of Alexius I Comnenus through the end of the Venetian occupation of the island in 1699 is the detailed study of E. Gerland, Noblesse crétoise, which appeared in two fascicles just after the turn of the twentieth century in Rev. de l'Orient latin; Gerland, ibid., I, pp. 200ff., uses an early-fifteenth-century rebellion on Crete in the wake of the Halosis of 1204 to illustrate the strong influence Cornaro has exerted on subsequent historiography about Crete. Amongst a host of more recent commentators on Venetian Crete, the scholarship of the late savant F. Thiriet, La Romanie vénitienne (1959), and of S. Borsari, Il Dominio Veneziano (1963), stands out; both works are precise and circumspect in their citation of the host of Latin- and Italian-language source materials they have consulted.

[12] Vatatzes' naval offensive of the 1220s into the Aegean in the wake of Poemanenum (1224) realized the capture, save for Rhodes, of most of the larger islands near the coast of Asia Minor, but apparently not those farther afield like Crete: Gregoras I, pp. 28f.; see Langdon, Vatatzes' Byzantine Imperium, p. 73, for my interpretation of Vatatzes' naval strategy of the time as a prelude to a projected campaign to recover Constantinople. S. Borsari, Studi sulle colonie veneziane in Romania nel XIII secolo, Naples 1966, p. 60, specifically assigns the date of 1224 to Vatatzes' Aegean naval offensive. Rhodes was not absorbed into Vatatzes' *basileion* until the 1230s: *infra*, text and nn. 55 and 76 in this essay for literature.

[13] On the cowardice of Gabalas during Vatatzes' campaign to take Constantinople, see *infra*, text and n. 81 for reference.

[14] Again, for lengthy commentary refer to Langdon, Siege of Constantinople, passim.

[15] For my reasoning that passages of George Acropolites' Χρονικὴ συγγραφή may have been edited or corrupted in the epoch of the Palaeologi *vis-à-vis* the deeds and achievements of John Vatatzes, see *inter alia* Langdon, Siege of Constantinople, p. 119; id., Last Imperial Offensive, pp. 36ff.; and now especially my recent essay Byzantium's initial encounter with the Chinggisids, pp. 114f., n. 105.

[16] The exception among the Palaeologi, of course, was Michael VIII, whose restless *basileia*, which Ostrogorsky compares to that of Manuel I, set the stage for the ebbing of the restored but overextended Byzantine Empire. Even some of the more daring policies and actions of Michael VIII were essentially defensive-minded in their aims: See, for example, my contrasting of the goals and vision of Vatatzes' dynamic policies *vis-à-vis* the Papacy with the later, increasingly desperate diplomacy *vis-à-vis* the Papacy undertaken by Michael VIII and his Palaeologan successors in Langdon, Byzantino-Papal discussions at Nicaea and Nymphaion, esp. pp. 230–233.

In endeavoring to reconstruct the fate that befell Vatatzes' two expeditions to Crete, the historian is obliged to look through the opaque lens of Venetian historiography of the fourteenth, fifteenth, and sixteenth centuries. The task is complicated by the issue of where to draw the line between so-called "primary" narrative-source information and retrospective "secondary" commentary of the Trecento, the Quattrocento, and the Cinquecento in the documentary accounts of Andrea Dandolo, Lorenzo de' Monacis, Marino Sanudo, Marcantonio Coccio Sabellico, Andrea Navagero, and Antonio Calergi[17]. In closely reexamining this obscure episode in the lore of the Duecento, the aims of this essay are threefold: (1) to put Vatatzes' Cretan campaigns of the 1230s into the context of his grand strategy for the *Restitutio orbis* and narrate them in detail as another component of my long-range aim of producing a comprehensive study of this important Byzantine leader; (2) to heighten sensitivity to the dilemma of what constitutes primary-source narrative in contradistinction to secondary early-modern historiography; (3) to bring to the attention of modern Byzantine historians tidbits of sensational but problematical information embedded in the late Renaissance Venetian historiography. In this multifaceted enterprise, I am inspired by the example of the bold reexamination of aspects of the earlier phenomenon of Iconoclasm that has characterized the innovative Byzantine researches of Paul Speck of the Freie Universität Berlin, to whom we contributors pay tribute in the current publication[18].

---

[17] See the bibliography at the end of this essay for the editions — and in the case of Calergi the ms. — consulted for this essay. For backgrounds on the erudite Doge Andrea Dandolo (1306–54), the inspiration for the Venetian school of historiography, one might begin by consulting the lengthy essay of G. Arnaldi, Andrea Dandolo Doge-chronista, in: La storiografia veneziana fino al secolo XVI, ed. A. Pertusi, Florence 1970, pp. 127–268; also, on the importance of Dandolo's chronicle for Byzantine history, the entry in the Oxf. Dict. Byz. (1991) 582. On Antonio Calergi (1521–1580?), see now the informative essay of R. Borgis, Creta nel Duecento: Dai Commentari [spelling *sic*] di Antonio Calergi cronista veneziano del secolo XVI, Quaderni medievali 28 (1989) 63–95. An excellent starting point for a general sense of, and careful bibliography on, the remaining figures here listed is M. L. King, Venetian Humanism in an Age of Patrician Dominance, Princeton 1986: For bibliography on Lorenzo de' Monacis (c. 1351–1428), see p. 215, n. 28; for a meticulous overview of the career and writings of Marcantonio Coccio Sabellico (1436–1506), the profile on pp. 425ff.; for bibliography on Marino Sanudo (1466–1536) and Andrea Navagero (1483–1529), p. 271, n. 16. F. Thiriet, Les chroniques vénitiennes de la Marcienne et leur importance pour l'histoire de la Romanie gréco-vénitienne, Mélanges de l'École française de Rome 66 (1954) 241–292, is a valuable guide to both published and unpublished materials, but see now also the recent careful excursus on the Venetian documentary sources and Venetian archives pertaining to Venetian Crete in Georgopoulou, The Architecture and the Urban Layout of Venetian Candia, pp. 15–23, accompanied by the superb bibliographical listings for those and other source documents, pp. 674–688; see ibid., pp. 28–44, with accompanying notes on pp. 485–493, for a second extremely useful excursus on the modern historiography of Venetian Crete.

[18] The preliminary version of the essay herein presented to Professor Speck was delivered before him at the Second UCLA Byzantinists' Colloquium on Friday, April 20th, 1990. After *my* humble offering was politely but indifferently received by assembled fellows at that colloquium, Professor Speck delivered a *tour de force* entitled "Icon, Icon Worship, Iconoclasm: New Sources and New Aspects", that boldly questioned *inter alia* the credibility of certain passages of the *Liber Pontificalis*. On that occasion I witnessed Speck's courage under fire, as his paper was met with a withering tirade of criticism from no less than the likes of Milton V. Anastos and Gerhard B. Ladner, two of my distinguished mentors. Not only did Paul respond eloquently to each of their objections, but he did so with grace and good humor while a cane was being brandished at him from the audience by one of the irate listeners. That evening the dis-

After the Halosis of 1204 and the creation of Latin Romania, Venice's program to subdue and colonize Crete or Candia, which the blind old Doge Enrico Dandolo secretly purchased from Boniface of Montferrat in 1204[19], was successfully delayed for a time by opportunistic Genoese corsairs led by the Count of Malta Enrico Pescatore, who got there first[20], and tenaciously resisted by defiant indigenous Greek nobles[21]. Through concerted effort, the Venetians finally expelled the Genoese by early 1211[22], and then initiated a program of systematic colonization of Candia[23]. So

---

puting parties reached a congenial *modus vivendi* wherein they agreed to disagree courteously about the origins of Iconoclasm during a sumptuous repast presided over by the Colloquium's organizer, Andrew R. Dyck — all of which recalls a famous passage from *Candide* (trans. Lowell Bair, Toronto 1959, p. 87): "It seems to me that everything is going wrong in this country, that no one knows his rank or his responsibilities, and that except during supper, when people are in rather good spirits and seem to get along with each other fairly well, the rest of the time is spent in senseless quarrels . . .". Speck's subsequent contribution to volume 1 of Τὸ Ἑλληνικόν: Studies in Honor of S. Vryonis, Jr., 2 vols., edd. J. Langdon — S. W. Reinert et al., New Rochelle, N.Y. 1992, "Schweinefleisch und Bilderkult: Zur Bilderdebatte in den sogenannten Judendialogen", pp. 367–383, only added to my esteem for this bold and innovative scholar. In the summer of 1995, when I visited the recently reunified Berlin, Paul extended gracious hospitality, introduced me to the marvelous museum complex at Dahlem, and kindly put me in touch with Ralph-Johannes Lilie in Stadtmitte; on that occasion I learned that the foundations of Paul's academic career, like mine, were laid during his tenure as a gymnasium teacher in an environment I have found to be conducive to challenging and reassessing long-held historical tenets.

[19] Setton, Papacy and the Levant, I, p. 17 and n. 70, decisively establishes the date of 12 August 1204 for this transfer under terms which specified that Crete was to be under the direct jurisdiction of the Signoria — and not of the Podestà in Constantinople.

[20] There is good commentary, with sensitive critical commentary on sources, about Pescatore's conquest of Crete in the important study of Fotheringham, Marco Sanudo, pp. 51–55. No love was lost between the Genoese and Greeks: Nicetas Choniates, p. 639, trans. Magoulias, p. 351, who refers to those corsairs as "the scum and abortions of mankind who excelled in nothing and were inferior in everything, who inflicted misery and mischief everywhere". Acropolites, I, pp. 86f. (Heisenberg), relates how another band of Genoese corsairs later perpetrated unspeakable atrocities on Rhodes, featuring indiscriminate rape — in 1249; consult the commentary of Savvides, Ἡ Ῥόδος καὶ ἡ δυναστεία τῶν Γαβαλάδων, pp. 371ff. Given such hard Byzantino-Genoese feelings against each other during the period of exile, Michael Palaeologus's sweeping accommodation with those hated Westerners on 13 March 1261 (Dölger, Regesten III, No. 1890) is all the more extraordinary! In the fourteenth century, of course, Byzantino-Genoese relations were to change when Francesco Gattilusio befriended John V Palaeologus and was rewarded with Lesbos in 1355: See the Oxf. Dict. Byz. (1991) 824.

[21] On the active resistance of the indigenous Greeks led by the archontic families of Crete, see below. Even after they were eventually subdued, the Greeks of the island and other parts of the Francocratia never really accommodated themselves to Venetian rule: In a letter of 1330 (transl. by Setton in The Cambridge Medieval History, vol. 4: The Byzantine Empire, pt. 1: Byzantium and Its Neighbors, edd. Joan M. Hussey et al., Cambridge 1966, p. 429) the sage commentator Marino Sanudo (Torsello) the Elder issued a stern *caveat* that "although (the Greeks) are obedient in words, they are nonetheless hardly obedient in their hearts".

[22] Again consult Fotheringham, Marco Sanudo, pp. 81–89, for a model based upon exhaustive citation of an array of sources.

[23] See the recent careful study of Borsari, Il Dominio Veneziano, pp. 27–36; also *inter alia* Fotheringham, Marco Sanudo, pp. 89ff., for a good encapsulation of the Venetian strategy; and now, on the organization of the Venetian administration of Crete, Georgopoulou, The Architecture and the Urban Layout of Venetian Candia, pp. 67–89.

determined, however, was the Greek resistance spearheaded by the Hagiostephanitae that the Venetian Duke of Candia, Giacomo Tiepolo, was obliged to summon his fellow Venetian, the Lord of Naxos Duke Marco Sanudo, to assist him in quelling the defiant Cretan Greeks[24].

After smashing some of the rebels, opportunistic Sanudo betrayed Tiepolo by forging a compact with one of the Greek factions, whose spokesman was a member of the Cretan Skordyles clan, whereupon Duke Marco undertook to seize the entire island for himself[25]! At this critical juncture, fresh reinforcements arrived directly from Venice to buttress the flagging resolve of Duke Giacomo, who successfully counterattacked, compelling the wily Marco to agree to a truce; Duke Giacomo then bribed Sanudo to leave Candia altogether, after which the indigenous rebellion apparently collapsed[26]. The younger Marino Sanudo claims that his famous ancestor, frustrated in his project of seizing Crete, then raided Smyrna, only to have his eight galleys overwhelmed by an Anatolian-Byzantine fleet of thirty, and find himself captured[27]. Sanudo continues with his story: "E veduta dette Imperadore (Theodore I Lascaris) la sua valorosità e bellezza, il liberò, e gli diede una sua sorella per moglie"[28]. According to tradition preserved into the late Quattrocento, the Naxiote Sanudi thus had a marriage connection with the Lascarid ruling house; Marco's future son and successor, Angelo, and Vatatzes' future consort, Irene Lascarina (a daughter of Theodore), were probably first cousins[29] — which will become a factor in the subsequent narrative of this esssay.

By 1217 the Cretan Greeks had again raised the standard of rebellion against their Venetian overlords under the leadership of the Scordylides — John and Constantine — and the Melisseni — Theodore and Michael[30]. Not until 1224 was this second indige-

---

[24] Lorenzo de' Monacis, pp. 154f., gives a good account. See Miller, Latins in the Levant, p. 571, and the comments of Gerland, Noblesse crétoise, I, p. 221.

[25] Lorenzo, ibid. The most oft-mentioned archontic family in Gerland's two-part study "Noblesse crétoise" is the Scordyles clan, attesting to its prominence.

[26] Lorenzo, ibid. The agreement is published in Cornaro, Creta sacra, II, pp. 241–249 = Tafel-Thomas, II, pp. 159–168. Fotheringham, Marco Sanudo, pp. 92–97, eloquently defends the conduct of Duke Marco, who apparently enjoyed a better image amongst the Greeks than his fellow Venetians.

[27] Marino Sanudo the Younger, col. 545. See Miller, Latins in the Levant, p. 572. On the importance of Smyrna as an Anatolian-Byzantine fleet base and naval arsenal, see Angold, Byzantine Government in Exile, pp. 199f.

[28] Marino Sanudo the Younger, ibid. By contrast, Sanudo later in his narrative (p. 549) styles John Vatatzes merely as "Signore".

[29] See Fotheringham, Marco Sanudo, pp. 65f.; Miller, Latins in the Levant, p. 573. Marriage to Irene Lascarina had certainly not assured John Vatatzes of the Anatolian-Byzantine imperial succession to Theodore I: See Langdon, Rise of the Vatatzai, p. 179 .

[30] Andrea Dandolo, p. 288; Lorenzo de' Monacis, pp. 155f. See Cornaro, Creta sacra, II, p. 250. Gerland, Noblesse crétoise, I, pp. 230f., cites an unpublished (Metabyzantine?) history of the Melisseni — the second most mentioned archontic family of his valuable prosopographical study — in Cod. Berol. Philipp. 1456 a. 1618 (listed in K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches (527–1453), 2nd ed. (Handb. der Altertumwiss. 9, 1), Munich, 1897, p. 780, n. 6), and also calls attention to a collection of catalogued but unpublished letters about the Melisseni to be found in Naples (which Krumbacher, ibid., p. 1083, specifies are in Cod. Neapol. II c. 35). For biblio-

nous rebellion entirely diffused[31], long after generous terms had initially been accepted by the leaders of the rebellion in 1219[32]. Freddy Thiriet has theorized that the last embers of the uprising were slow to be extinguished because of the renewed massive colonization of the island by the Venetians in and after 1222[33].

The uneasy calm on Crete abruptly ended in 1230 when still another Greek rebellion exploded under the leadership of Nicholas Scordyles and Michael Melissenus[34]. No doubt with great reluctance, the desperate new Duke of Candia, Giovanni Storlado, summoned conniving Marco Sanudo to the aid of the Venetian lords of Candia for the second time[35]. Arriving at Suda Bay in the northwest, Duke Marco constructed an operational base there which so terrified the indigenous Greeks that they entreated the renowned Basileus John III Ducas Vatatzes to send aid to the beleaguered island from far-off Anatolia[36]. Vatatzes responded by dispatching thirty-three heavily armed galleys under the command of the *Megas Dux* Auxen-

---

graphy about and commentary on the notorious Metabyzantine forger Macarius Melissurgus (+1585), who falsely appropriated the surname Melissenus as his *nom de plume* after fleeing to Naples, see Langdon, Last Imperial Offensive, n. 47, pp. 55f. (with reference to Dölger's well-known article on the subject); also, the Oxf. Dict. Byz. (1991) 1337f.

[31] Lorenzo de' Monacis, p. 156. Theodore and Michael Melisseni accepted the feudal overlordship of the Doge: Cornaro, Creta sacra, II, pp. 261ff. = Tafel-Thomas, II, pp. 251ff., Borsari, Il Dominio Veneziano, pp. 39f. and n. 34, establishes the correct date of 1224 for the end of this rebellion.

[32] Tafel-Thomas, II, pp. 210–213. This document does not appear in Cornaro, Creta sacra.

[33] Thiriet, La Romanie vénitienne, pp. 96f. The colonization charter for the Venetians appointed as lords of Candia is published in Cornaro, Creta sacra, II, pp. 251–260 = Tafel-Thomas, II, pp. 234–249.

[34] Lorenzo de' Monacis, p. 156; Andrea Dandolo, p. 292. I prefer Lorenzo's date of 1230 to the more contemporary Dandolo's date of 1228 because of the general chronological difficulties in Dandolo's account of the magistracy of Doge Giacomo Tiepolo; agreeing with the date of 1230 is Gerland, Noblesse crétoise, I, p. 237; Fotheringham, Marco Sanudo, p. 101; and Maltezou, Κρήτη, p. 117. Borsari, Il Dominio Veneziano, p. 40, opts for the earlier date of 1228 recorded by Dandolo, as does Detorakes, Ἱστορία τῆς Κρήτης, p. 175; Thiriet, La Romanie vénitienne, p. 97, forwards the date of 1229. For my commentary on the chronological difficulties of the Dandolo account of Tiepolo's magistracy in the comparative context of events on Crete in the period 1230–34 and those around Constantinople in the period 1234–36, consult Langdon, Siege of Constantinople, n. 43, p. 130, and id., Vatatzes' Byzantine Imperium, n. 18, pp. 434f.

[35] Andrea Dandolo, p. 292; Lorenzo de' Monacis, p. 156; Marino Sanudo the Younger, col. 549; Andrea Navagero, col. 991; Sabellico, p. 202; Antonio Calergi, p. 758. With Thiriet, La Romanie vénitienne, p. 97, and *all* the other twentieth-century commentators, I conclude from overwhelming evidence in all the sources cited that the Naxiote Duke at this time was still Marco Sanudo, and not his son and successor, Angelo, as Père Robert Sau(l)ger, Histoire nouvelle des anciens ducs et autres souverains de l'Archipel, Paris 1698, p. 31, indicates in stating, without source citation, that Marco died in 1220; Fotheringham, Marco Sanudo, pp. 100ff., discusses this matter in detail and concludes that Duke Marco was definitely still alive in 1230. There are other structural problems in Sau(l)ger's account of the history of Romania in this period which I have brought out in Langdon, Siege of Constantinople, n. 45, pp. 131f., that urge great caution in the way this early modern commentator is used. I do not understand the assertion of Miller, Latins in the Levant, p. 573, that Duke Marco died in 1227, especially in the absence of any corroborating source evidence; perhaps Miller's statement led Thiriet, ibid., p. 460, to contradict his earlier narrative and record that date in the index to his study. For a synopsis of recent scholarship on the genealogy of the various prominent Venetian families of the Aegean after 1204, consult Setton, Papacy and the Levant, I, n. 78, pp. 18f.

[36] Andrea Dandolo, p. 292; Lorenzo de' Monacis, p. 156.

tius[37]; Marcantonio Coccio Sabellico, the erudite Renaissance contemporary of Marino Sanudo, suggests that the Anatolian-Byzantine fleet had set out from Lesbos[38], which may at the time have been Vatatzes' fleet base, close enough to Constantinople to menace it and thus support the Basileus John III's aforementioned grand strategy. A prompt offer of Byzantine gold to the Naxiote Duke in lieu of combat was eagerly accepted[39]. Thereupon Marco abruptly abandoned his new "city" at Suda, and departed the island[40]. As Sabellico so aptly puts it, "Sub hostium appulsum Marcus Sanutus, pecunia, ut dicitur, a Vatazo corruptus, cum omnibus copiis insula excessit"[41]. Duke Marco is roundly castigated by his Venetian countryman Lorenzo de' Monacis as "devians a vestigiis Progenitorum"[42], but we must remember that Marco may understandably have been more than a little receptive to the overtures of his *kinsman* John Vatatzes, married as the former was to a Lascarina, particularly when Byzantine gold was thrown into the bargain!

With the arrival of such a substantial Anatolian-Byzantine naval force and the departure of the Naxiote Venetians, the strategic initiative on Crete apparently passed to the Anatolian Byzantines in alliance with the indigenous archontic families of the island. Under the personal command of the aforementioned *Megas Dux* Auxentius, "Graeci potentiores facti multa occuparunt castra", especially Rethymnon and Mylopotamos[43]. But at "Castrum Bonifatii" (that is, the *castello* of Bonifacio overlooking the Mesara Valley about 35 kilometers south of Chandax) the Venetian resistance, directed by a certain Castaldo Avonal, stiffened[44]. Then a second Venetian detachment under the personal command of Storlado made a timely sally from Chandax to relieve the garrison at Bonifacio, turning the tide of battle and inflicting slaughter on many of the Greeks[45]. In frustration, Vatatzes' commander Auxentius abruptly evacuated the Anatolian-Byzantine foothold on the island and sailed away, leaving his indigenous compatriots to their own devices against the avenging Venetians[46].

Lorenzo de' Monacis relates that two Venetian officials, Niccolò Mudazo and Marino Marini, embarked on the Byzantine ships, "qui vocati a quodam Archiepis-

---

[37] Dandolo and Lorenzo, (both) ibid. Also, Marino Sanudo the Younger, col. 549; Andrea Navagero, col. 991; Antonio Calergi, pp. 759f. The name of the Byzantine flotilla commander, Auxentius, is found only in Antonio Calergi, pp. 759f.

[38] Sabellico, p. 202. There is a good sketch of the excellent harbor at Mytilene during the Turcocratia in Paradissis, Fortresses and Castles of Greece, III, p. 127. See ibid., pp. 123–139, for useful commentary on that and other Medieval Lesbian sites.

[39] Andrea Dandolo, p. 292; Lorenzo de' Monacis, p. 156.

[40] Lorenzo, ibid.

[41] Sabellico, p. 202.

[42] Lorenzo de' Monacis, p. 156.

[43] Ibid.

[44] Ibid. On the history of, and fortifications on the site of, Castrum Bonifatii, see Gerola, Monumenti veneti, I, pp. 200–207.

[45] Ibid. Gerola, ibid., p. 200, dates this Byzantino-Venetian engagement to 1230.

[46] Andrea Dandolo, p. 292; Lorenzo de' Monacis, p. 156.

copo Graeco (Germanus II) pro Tractatu pacis mittebantur in Romaniam"[47]. According to the younger Marino Sanudo, "avendo il Doge col suo Consiglio intesa l'operazione di Giovanni Vatazzi, determinaro di mandare all'Imperadore (John III) due Ambasciatori per far quietare le cose"[48]. Antonio Calergi, the commentator from the expatriate Greek community in Venice at the end of the Quatttrocento, tells us there were *three* Venetian envoys in the diplomatic party[49]. Whether those officials were really ambassadors of the Signoria or merely representatives of the Duke, the cautious conclusion from the sum of the evidence is that the Anatolian Byzantines left the island under a flag of truce. Perhaps the *Megas Dux* had extracted from the Venetians a promise of amnesty for the erstwhile Cretan Greek allies he abandoned as the price for his departure. One further notes that within two years of these events diplomatic initiatives were being pursued that were to culminate in a serious dialogue between the Anatolian-Byzantine officials and Franciscan *missi* of the Pope at Nicaea and Nymphaion in 1234 over the issue of Church Union[50], so Lorenzo's comment about the earlier mission of the Venetian officials to Anatolian Byzantium in 1230 is plausible. Nevertheless, Storlado's ducal successors on Candia, Niccolò Tornisto and Bartholomaeo Gradenigo, toiled two more years to pacify the indigenous rebel leaders, Nicholas Scordyles and Michael Melissenus, who were finally induced by Gradenigo to accept Venetian overlordship in 1232 and to pledge that they would side with the Venetians in resisting any renewed atempt by Vatatzes to take over Crete[51].

To return to the events of 1230, Vatatzes' ill-starred Byzantine fleet apparently did not make directly for Anatolia on its return voyage, because it was wrecked in a storm off the island of Cythera to the south of the Peloponnesus[52], perhaps en route to Vatatzes' Byzantine outpost of Monemvasia for provisioning[53]. Many ships were

---

[47] Lorenzo, ibid.

[48] Marco Sanudo the Younger, p. 549.

[49] Antonio Calergi, p. 762, identifies the third member of the Venetian mission as a certain "Ereco".

[50] See Langdon, Byzantino-Papal discussions at Nicaea and Nymphaion, pp. 197–233, which dates the first diplomatic initiatives for those *pourparlers* of 1234 in Anatolian Byzantium to 1232; Laurent, Regestes IV, Nos. 1256f.

[51] The peace accord sworn by the rebels to Duke Bartholomaeo, dated "de mense Februarii Indictione sexta Anno Domini MCCXXII", appears in Cornaro, Creta sacra, II, pp. 265f. = Tafel-Thomas, II, pp. 312f. I do not understand the emendation of the date of the document made by the editors of the latter (ibid., p. 313, n. 1), "Potius XXIII", for which they supply no justification, but it seems to have been accepted by scholars ever since. The contracting Cretan Greek archontic leaders are recorded as "Nicholas Sevastos de Monianis" and "Sevastos Omollefinos Michali" in the document, in which they pledge that "erimus ... anatolicos pro nostro posse fugare, & ponere illos foris de terra ...". This date is corroborated by Antonio Calergi, pp. 763f., a source greatly valued by F. Thiriet, who uses it repeatedly in *La Romanie vénitienne* to solve historical anomalies arising in earlier documents. In view of the charter of 1232 cited herein, the date of 1234 recorded in the account of the usually reliable Lorenzo (pp. 156f.) for the submission of the rebels must be discounted; perhaps it is simply a typographical error for 1232 in the printed version of his chronicle.

[52] Andrea Dandolo, p. 292; Lorenzo de' Monacis, p. 156.

[53] On Vatatzes' probable direct control of Monemvasia until it was taken by the Villehardouins in the period 1246–50, see Langdon, Vatatzes' Byzantine Imperium, pp. 118ff., and accompanying nn. 195, 206f. on pp. 419ff.; Miller, Latins in the Levant, p. 98.

wrecked, and among those who perished in the rough weather were the Venetian envoys; of the entire fleet, only three vessels survived[54]. That the loss of those thirty galleys, though, was not a crushing disaster to the Anatolian-Byzantine navy was amply demonstrated by the ambitious seaborne campaign that John III's Grand Domestic, Andronicus Palaeologus, shortly thereafter — in late 1233 — mounted against Leon Gabalas, the Lord of Rhodes, from Stadeia — modern Daça — on the Cnidian peninsula[55]. Predictably, the apologist of the Sanudo family, the younger Marino, glosses over the duplicity of his ancestor at the outset of the Anatolian-Byzantine intervention on Crete, laconically observing of Duke Marco of Naxos's exploits there in 1230, "Marco Sanudo fece edificare un Castello sopra la detta Isola per piu defesa di quella"[56], after which Duke Marco's name never again appears in Marino's narrative. While the rest of Marino's account essentially parallels those of the earlier Dandolo and Lorenzo in the other particulars of this episode after the departure of Duke Marco (*viz., vis-à-vis* the activities of the indigenous Greek rebels and the fate of the Byzantine fleet), it also contains a sensational tidbit about Vatatzes' subsequent naval activities — information that cannot be corroborated from any of the other late-Medieval or contemporary Renaissance accounts: The younger Marino claims that, sometime in the wake of the Cretan débâcle of the Anatolian-Byzantine fleet in 1230, "non molto dopo dodici galere del predetto Giovanni Vatazzo vennero in Golfo a danno de' nostri, e andarono a Zara per combattere ed acquistare la Città"[57]. There ensued, Marino relates, a violent battle off of Zara, in which the Venetian Provveditore Giovanni Ardizonio was wounded[58]. That Marino is unambiguous in identifying the squadron as the Basileus John III's, and not one that might have been dispatched against Zara by the near-contemporary Dux of Epirote Kerkyra (Corfu) John *Comnenus* Vatatzes[59], is confirmed by Sanudo's use

---

[54] Andrea Dandolo, p. 292; Lorenzo de' Monacis, p. 156.

[55] For sources, analysis, and bibliography on the organization, course, and unsuccessful outcome of this expedition, consult Langdon, Last Imperial Offensive, pp. 38f., and accompanying nn. 200f., p. 83; see ibid., p. 155, for commentary accompanying the term *Stadeia* that explains my rationale for locating that Medieval site at modern Daça on the Cnidian peninsula rather than on Rhodes, as A. G. C. Savvides, Βυζαντινὰ στασιαστιτικὰ καὶ αὐτονομιστικὰ κινήματα στὰ Δωδεκάνησα καὶ στὴ Μικρὰ Ἀσία 1189–c. 1240 μ.Χ., Athens 1987, p. 331, n. 34, has supposed.

[56] Marino Sanudo the Younger, p. 549.

[57] Ibid.

[58] Ibid.

[59] A. A. Longo, Per la storia di Corfù nel XIII secolo, Riv. Stud. Bizant. Neoellen, n.s. 22–23 (1985–1986) 209–43, argues persuasively — by citing and comparing a contemporary Latin charter and Greek poem — that a certain *Pansebastos* John Comnenus Vatatzes was Dux of Corfu under Epirote suzerainty in the period 1238–40, when close ties between Corfu and Ragusa were reconfirmed; from her analysis of the text of the Latin charter she concludes that at some point before that time the right of the Ragusans to trade in Corfu had been suspended. On the establishing of friendly ties between Corfu and Ragusa at this time, see also B. Krekić, Dubrovnik (Raguse) et le Levant au Moyen âge, Paris 1961, pp. 26f.; Krekić cites the aforementioned charter, together with another Latin document — signed in Greek — authored by Theodosius, the Metropolitan of Corfu, sometime in the period 1236–59, which thanks the Ragusans for affording him sanctuary from corsairs. Earlier, back in 1231, the Signoria had signed a treaty with Ragusa making the latter a tribute-paying dependency of Venice (Andrea Dandolo, p. 293); still earlier, in 1217, Venice's sover-

of the key adjective "predetto", which clearly refers to John *Ducas* Vatatzes of Anatolian Byzantium.

Marino Sanudo thus apparently believed that Anatolian-Byzantine fleet units had penetrated into the heart of the Adriatic to raid a stout fortress at Venice's very doorstep — a maneuver which would not only have been daringly foolhardy but seemingly unfeasible in the absence of any forward Byzantine bases west of Monemvasia. As we learn from an early-Quattrocento eyewitness account quoted by Cornaro[60], there still were, in the early fifteenth century, ruins of ancient Tarba — or *Tarrha* — in

---

eignty over Zara had been confirmed by Andrew II of Hungary (ibid., pp. 286ff.). Meanwhile, after Theodore Ducas's stunning defeat at Colocotinitza in 1231 created something of a power vacuum in his former domains, Corfu probably enjoyed considerable autonomy in a geopolitical environment that saw fragile claims of sovereignty over the island successively exercised by three of Theodore Ducas's relatives — Manuel of Thessalonike, Helen of Cephalonia, and Michael II of Epiros (see D. M. Nicol, The Despotate of Epiros, Oxford 1958, pp. 115, 132f.); in 1236 Michael confimed that Corfiote autonomy in a chrysobull (see ibid., pp. 132f.). In the same period, 1232 et seqq., John Ducas Vatatzes' patriarch in Anatolian exile Germanus II increasingly asserted his right to supervise the ecclesiastical affairs of the Greek Orthodox Church in Macedon and Epiros (see, *inter multa alia*, ibid., pp. 116–121, 132), which no doubt gave license to any latent anti-Roman Catholic, anti-Venetian feelings harbored on Corfu at that time, and may account for the difficulties the Ragusan merchants were consequently encountering there before 1238 (or 1236). In such an environment, John Comnenus Vatatzes, if he had already been appointed Dux of Kerkyra-Corfu, arguably *might* before 1238 (or 1236) have had the incentive to attack Venetian Zara in support of his imperial kinsman, John Ducas Vatatzes (see now Langdon, Rise of the Vatatzai, passim, on the complex relationships between the Comnenian and non-Comnenian branches of the Vatatzae). Yet one doubts that a Corfiote naval squadron would have been sufficiently strong to provoke the wrath of Venice with such an audacious scheme, unless perhaps invited by Zara to come to her assistance, for which there is no evidence. The restless citizens of Zara were, it is true, to revolt against Venice a few years later, in 1242: Andrea Dandolo, p. 299.

[60] Cornaro, Creta sacra, I, pp. 1–124 passim, excerpts Cristoforo Buondelmonte's *Liber insularum Archipeli* of 1422 copiously for his informative geographical excursus about the island. Buondelmonte makes reference to Tarba (so Cornaro, ibid., pp. 5f.) thus: "Postea Hermeum Promontorium est in mare satis porrectum, a quo juxta immeabiles ripas, & antra ad oppidum Tarbam olim pervenitur. Deinde ad portum olim Ramnem nunc Gambrusarum in cujus conspectu scopuli sunt"; later Buondelmonte (so Cornaro, ibid., p. 119) separately refers to "Tarba". A seventeenth-century authority excerpted by Cornaro, Johannes Meursius, specifically identifies Tarrha with Tarba (ibid., pp. 26f.). Johannes van Meurs (or Meursius) the Elder (1579–1639), a Flemish polymath who edited an array of Ancient Greek and Byzantine texts, also authored a number of studies in his own right, including *Creta, Cyprus, Rhodus, sive De nobilissimarum harum insularum rebus & antiquitatibus*, which was published postumously in Amsterdam in 1675 (listed in the National Union Catalog: Pre-1956 Imprints, vol. 379, London 1975, p. 171); Cornaro is no doubt making reference to that work, which I have not yet inspected (a copy can be found in the Dumbarton Oaks collection). For a brief encapsulation of the careers of the Meursii, father and son, consult now Microfiche No. I.833, panel 206, accompanying the new second edition of the Deutscher-Biographischer Index, edd. A. Frey et al., vol. 5, Munich 1998, p. 2321, for microfiche reference. The pristine site of Tarrha — before the sweeping changes of the late twentieth century wrought by hordes of fun-seeking tourists arriving from Loutro on the ferry which now regularly plies the waters off the southwest shore of the island in the summer — was beautifully sketched by Antonio Schranz, the traveling companion of Robert Pashley, for the latter's classic Travels in Crete, 2 vols., Cambridge 1837, facing p. 264 in vol. 2 of the first edition, which I came upon while consulting Sir Steven Runciman's magnificent private collection of geographical lore at Elshieshields.

southwestern Crete in the modern district of Sphakia[61]. One wonders if Marino Sanudo's narrative might in fact be referring to *that* site, and if the author might simply have inadvertently misrecorded *Zara* for *Tarrha* in his narrative history. We must also realize that there was stiff competition among the aspiring humanists of the late Quattrocento for the coveted title of official historian of the Serene Republic[62], a little sensationalism in the narrative might help one's chances!

Through the opaque retrospective lens of Marino Sanudo's narrative, then, emerges a plausible scenario of a marauding Byzantine squadron suddenly appearing off the ruins of ancient Tarrha, where a Venetian fleet under Ardizonio had anchored at the mouth of the Samaria Gorge to rest and reprovision[63]. Perhaps a Venetian foraging party was bivouacking ashore in or near the ruins of Tarrha after gathering up fresh water debouching out of the gorge and hunting the famous wild goats of the area[64]. In any case, a sharp engagement, which presumably included an assault upon the site itself by the Byzantines, erupted; fighting broke off at nighfall without decisive result[65]. Marino claims that the Venetians were prepared to offer battle the next day, but that the Byzantine fleet had slipped away during the night[66].

Lorenzo relates that this second marauding Byzantine naval squadron, which he describes as a powerful force of "galeae XII. armatae cum tribus lignis", was spotted by the Venetians approaching Siteia, where the last were besieging a rebel indigenous Greek force that had apparently raised the standard of revolt and appealed to Vatatzes for aid[67]. While the Venetian army raised the siege and

---

[61] The last mention of Cretan Tarrha/Tarba in the Pre-Modern Hellenic texts is in the sixth century A.D. — in Stephan of Byzantium's Ethnika, ed. A. Meineke, Berlin 1849, p. 604, under Τάρρα, which is described as a former site for the veneration of Apollo, the birthplace of Lucian, and the hub of the district of "Tarraea". For the complete listing of ancient Greek texts (5) making mention of Tarrha, see: A Dictionary of Greek and Roman Geography, ed. W. Smith, 2 vols., London, 1873, s.v.; for the lone ancient Greek reference to Tarba (in Claudius Ptolemaeus), see ibid., s.v.

[62] See the interesting article of F. Gilbert entitled: Biondo, Sabellico, and the beginnings of Venetian official historiography, in: Florilegium Historiale: Essays Presented to W. K. Ferguson, edd. J. G. Rowe — W. H. Stockdale, Toronto 1971, pp. 275–293.

[63] The Medieval Venetian *castelli* along the southern shore of Crete to the west and east of Tarrha were to be constructed later — Selino at Palaeochora (1279 or 1280) and lonely Frangocastello (1340 or 1371–74) respectively: See Gerola, Monumenti veneti, I, pp. 231–236 (Selino), 250–256 (Frangocastello); also, Paradissis, Fortresses and Castles of the Greek Islands, III, pp. 200ff. The castello at Sphakia, a short distance to the east, was not constructed until 1419: see Gerola, ibid., pp. 256–260.

[64] There is a nice anchorage sheltered from easterlies off Hagia Roumeli at the mouth of the Gorge, with easy access to a broad beach, which would have been ideal for bivouacking. A dock has now been constructed there for the ferry from Loutro.

[65] For a description of the unique flora and fauna of the Gorge and surrounding region, consult J. M. Christoforakis, Crete: A Complete Traveller's Guide, 2nd ed., Heraklion n.d., p. 258. Competing with the goats as the most striking feature at the exit of the Gorge during my 1990 visit to Hagia Roumeli were numerous γύμναι ξέναι dotting the beach just to the east of the archaeological dig at Tarrha which has been undertaken by a team led, I am informed, by Dr. Lucia Nixon.

[66] Marino Sanudo the Younger, col. 549.

[67] Lorenzo de' Monacis, p. 157. Siteia is described by Georgopoulou, The Architecture and the Urban Layout of Venetian Candia, p. 365, as "the most important of the *castelli* in the eastern part of Crete".

returned to the security of its main base at Chandax, the Venetian fleet sallied forth to engage the Byzantine ships, but the latter sailed away to the west and slipped into Suda Bay (near the Venetian stronghold of Chania[68]) where apparently another indigenous Cretan rebel force was operating ashore[69]. The position of this event in Lorenzo's narrative fixes the arrival of this second Byzantine fleet in Crete sometime after the death of Bartholomaeo Gradenigo[70], which the aforementioned late-Quattrocento Hellenophile (and Hellenophone) Antonio Calergi, who flourished in Venice as a contemporary of Marino Sanudo and Sabellico, fixes in 1233[71]. Interestingly, Calergi specifies that the new Anatolian-Byzantine squadron numbered *thirteen* vessels[72]. Lorenzo's early-Quattrocento account continues: Supported by rebel Cretan slingers and archers on shore at Suda, the Anatolian-Byzantine sailors initially drove off the pursuing Venetian fleet commanded by the same Giovanni Ardizonio[73] encountered in the retrospective Quattrocento narrative of Marino Sanudo at "Zara". Ardizonio endeavored to blockade the Byzantine fleet in Suda, only to see it slip through the trap and escape[74].

When the accounts of Lorenzo de' Monacis and Marino Sanudo the Younger are compared, we are faced with the puzzle of trying to establish the date and sequence of the two new Byzantino-Venetian naval engagements. The key to the dating of these engagements is another contemporary Venetian charter of October 1234 which restored peace between the Venetians and an important faction of indigenous rebels[75]. The clear statement of the document is that the latter undertake to help the Venetians expel the (remaining) Anatolian-Byzantine land forces from the island[76]. It would thus appear that this second Anatolian-Byzantine expedition is to be dated to 1234. After the two

---

[68] Though apparently Chania was not carefully fortified by the Venetians until 1252: See Georgopoulou, The Architecture and the Urban Layout of Venetian Candia, pp. 339f.

[69] Lorenzo, p. 157.

[70] Ibid., pp. 156f.

[71] Antonio Calergi, p. 764. Borsari, Il Dominio Veneziano, p. 43, concludes that Duke Bartholomaeo died toward the end of 1233.

[72] Antonio Calergi, p. 767.

[73] Lorenzo de' Monacis, p. 157. This Byzantine tactic of shore-based support for the fleet was to be repeated on a much larger scale in extracting Byzantine ships from a mêlée with a Venetian fleet during operations around Constantinople in 1235: See Langdon, Siege of Constantinople, p. 110.

[74] Lorenzo de' Monacis, ibid.

[75] The charter can be found in Cornaro, Creta sacra, II, pp. 267–270 = Tafel-Thomas, II, pp. 322–326.

[76] Ibid., p. 269: "Item dare operam pro posse quod Calothetos & Anatholiki exeant foras Insule". The document has been carefully analyzed by Borsari, Il Dominio Veneziano, pp. 43f., who encapsulates the crucial passage quoted above thus: "In cambio essi giuravano fedeltà a Venezia, si impegnavano a combattere i due fratelli ribelli Manuele e Costantino Drakontopuli, gli uomini di Vatatzes ("Anatholiki") ed loro capo Kalothetos ("Calothetae") . . .". Perhaps "Calothetus" commanded a residual Anatolian Byzantine force left behind on Crete after the withdrawal of Vatatzes' fleet — to conduct guerrilla operations in collaboration with indigenous forces holding out against the Venetians on the island; R. Cessi, Venezia nel duecento: Tra oriente e occidente, Venice, 1985, p. 117, theorizes that there was a "copioso elemento anatolico" still ashore. I do not agree with the hypothesis in Gerland, Noblesse crétoise, I, pp. 216f., that the Anatolians mentioned in the Venetian charter may have been members of a Cretan archontic family named "Anatolikos".

less-than-noteworthy encounters with Ardizonio's ships at Siteia and Suda Bay described by Lorenzo in which the Byzantine sailors displayed considerable pusillanimity, the Byzantine squadron abruptly abandoned the Cretan rebels and disappeared at sea, intending, I surmise, to retire back to its Anatolian base by an alternate route along the isolated south coast of Crete. But Ardizonio guessed the Byzantine admiral's plans and beat his fleet to Sphakia, where he anchored off Tarrha to reprovision. When the Byzantine ships finally arrived at Tarrha, they at first thought that they had caught their adversaries unaware and that the Venetian shore parties would be unable to return to their ships in sufficient time to man them against a quick Byzantine attack by sea and land. The Venetians, however, did so, and then fought back tenaciously. The Byzantine ships, frustrated in their hope of a cheap victory, declined battle on the second day and sailed away to Anatolia. Ardizonio probably could not venture too far afield in pursuit because the rebellion on the island, reinforced by a residual Anatolian-Byzantine force left behind on Crete, had yet to be suppressed. Two years later, in 1236, the last of the pro-imperial forces on Crete surrendered "Castrum Sancti Nicolai" to Duke Stefano Giustiniani[77] on the promise of safe conduct by the Venetians so they could evacuate Crete "ad eundum vos in parte Levantis de Natolis"[78]. Crete was irrevocably lost to the Byzantine Empire[79]. Meanwhile, sensing which way the geopolitical wind was blowing, wily Caesar Leon Galalas, the Lord of Rhodes, deserted the Anatolian-Byzantine cause a second time in 1234 by signing an accord with the Venetians[80], but by 1235 he was back in Vatatzes' camp with his vital Rhodian naval squadron[81], no doubt overawed by the Byzantino-Bulgarian alliance effected over the winter of 1234–35 by the daring diplomacy of the Basileus John III.

Great leaders are characterized by untapped reservoirs of energy in the face of prolonged adversity. By 1234 deflected in his ambitions to reacquire Crete for the *oecumene*, Vatatzes nonetheless moved relentlessly ahead in his campaign to storm

---

[77] Lorenzo de' Monacis, p. 157.

[78] The surrender document and accompanying safe passage agreement are published by Cornaro, Creta sacra, II, pp. 272ff. = Tafel-Thomas, II, pp. 333ff. The evacuation point specified in the safe passage agreement (Cornaro, ibid., p. 274) was Cape Apicorno on the south coast of Suda Bay. The Anatolian-Byzantine delegation that was party to the the safe passage agreement included a primikerios; on the Byzantine military office of primikerios during the *basileia* of John III, see Angold, Byzantine Government in Exile, p. 187. That the evacuation point was in Suda Bay would seem to place Castrum Sancti Nicolai somewhere nearby. Perhaps Castrum Sancti Nicolai is a Latinized form of the contemporary thirteenth-century Greek name for the site of Chania, echoed in the fourteenth-century foundation of the Church of San Niccolò in Chania; on that church, consult Gerola, Monumenti veneti, III, pp. 135–140, and the selection of the anonymous Οἰκογένεια Βαρούχα published in Gerland, Noblesse crétoise, II, p. 59.

[79] That despite Michael Palaeologus's later attempt to regain Crete in the 1260s: See *inter alia* Geanakoplos, Emperor Michael Palaeologus, p. 184, and especially n. 96; W. Miller, Essays on the Latin Orient, Cambridge 1921, p. 181; Detorakes, Ἱστορία τῆς Κρήτης, pp. 177, 180; Maltezou, Κρήτη, p. 121.

[80] This well-known agreement (in Tafel-Thomas, II, pp. 319–322) is summarized and analyzed carefully by Savvides, Ἡ Ῥόδος καὶ ἡ δυναστεία τῶν Γαβαλάδων, pp. 367ff. Borsari, Il Dominio Veneziano, p. 43, n. 48, points out that Gabalas was expected to aid the Venetian Duke of Candia in operations against Vatatzes' forces.

[81] See Langdon, Siege of Constantinople, p. 110, for sources and commentary.

Constantinople and restore the Empire of his forebears. Frustrated in that great endeavor in 1235–36 — in large part because of a lack of a navy that could or would stand up to the Venetian fleet[82] — Vatatzes pressed tenaciously on. The betrayal of his cause by Asen over the winter of 1236–37, which broke the renewed siege of Constantinople[83], and then the ensuing counterattack of the Latins in Thrace in 1237–39[84] did not deter his ambitions in the Balkans. The second approach of the Mongols in the late 1230s on two separate fronts only spurred him to capitalize on the resulting disorder in neighboring realms by opportunistically taking still bolder initiaitives in the Balkans in the 1240s to achieve his lifelong ambition[85]: In 1242, meanwhile, his fleet was heavily reinforced by Hohenstaufen units from Sicily — dowry of an inglorious marriage[86]. Yet, despite renewed naval operations in the Propontis and parallel land offensives deep into Thrace and Macedonia, coupled with artful diplomatic sparring with the Mongols and the Papacy[87], the ultimate prize of Constantinople continued to elude John III's grasp — and that of his son Theodore II. In the end, the fruit of Vatatzes' labors was to be reaped in 1261 by the very man who betrayed the sacred trust of his family, the usurper Michael Palaeologus[88]. Herein lies another of the great ironies of Byzantine history[89].

---

[82] A major theme in Langdon, ibid., esp. pp. 110f.: At the first approach of a Venetian squadron dispatched from home, the Byzantine fleet beseiging the Capital in 1235 turned tail and fled, suffering significant losses in the process. According to Marino Sanudo the Younger, cols. 549f., the Byzantine fleet was reinforced by "32. Fuste di Mori"; for analysis, see Langdon, ibid., pp. 112f.

[83] Again, consult Langdon, Siege of Constantinople, pp. 116ff., for sources and analysis which establish that early chronology for the breakup of the *entente cordiale* between Asen and Vatatzes.

[84] Tzurulum, the fortress that anchored Vatatzes' strategic position in Thrace after his incursion there in 1235, was subjected to two close sieges by the forces of Romania — the first in 1238 (and not 1237 as generally believed) and the second in 1239, finally falling to Baldwin, the Latin Emperor, with Cuman but not Bulgarian assistance, in late 1239: See Langdon, Vatatzes' Byzantine Imperium, pp. 244–249 passim, and now my recent essay Byzantium's initial encounter with the Chinggisids; pp. 105f., 108 and nn. 53–59, 72f.

[85] Consult now my extensive commentary in Langdon, Byzantium's initial encounter with the Chinggisids, pp. 112ff. and nn. 90–105; pp. 121–125 and nn. 143–170; pp. 127f. and nn. 182–185 — in support of my thesis, ibid., p. 100: "The basileus John III's military campaigns to augment his territorial holdings and his diplomatic initiatives *vis-à-vis* the Mongol leaders normally seemed to coincide precisely with the ebbing of Mongol attention in western Eurasia; there was thus a certain synchronization of Byzantine geopolitics with Mongol imperialism."

[86] The revised date for the genesis of the Hohenstaufen alliance is forwarded in Langdon, Siege of Constantinople, pp. 114f. and nn. 44f., pp. 130f.

[87] On Vatatzes' orchestration of the Mongol, Papal, and Balkan components of his grand strategy after the failure of the 1235–36 campaign to recover Constantinople, again consult my analysis in Langdon, Byzantium's initial encounter with the Chinggisids, pp. 100–131 and nn. 26–205 passim.

[88] Without belaboring Michael Palaeologus's well-known ruthless deposition and blinding of the rightful heir to the Byzantine *basileia*, Vatatzes' grandson John IV, I would call attention to the story of the confinement of John IV in isolated Propontic Niketiaton, now poignantly related by C. Foss, Survey of Medieval Castles of Anatolia III: Nicomedia, Ankara 1996, p. 50, which is based upon evidence in Pachymeres; see also G. P. Majeska, Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries, Washington, D.C., 1984, pp. 267f. Guilt or worry over this dastardly deed dogged the first two

Bibliography

1. *Unpublished Primary Source*

Calergi

Antonio Calergi (Kalliegis), Comentarii delle cose fatte detro e fuori del Regno di Candia, constituting Codex Marcianus No. 155, Class VI, Coll. 5801, 900 pp.

2. *Registers and Collections of Sources*

Dölger, Regesten III

F. Dölger, Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches, Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit, Reihe A, Abteilung I, 3. Teil, 2nd ed., with emendations and addenda by P. Wirth, Munich 1977.

Laurent, Regestes IV

V. Laurent, Les regestes des actes du Patriarcat de Constantinople, IV: Les regestes de 1208 à 1309, Paris 1971.

Tafel-Thomas

G. L. F. Tafel — G. M. Thomas, Urkunden zur älteren Handels- und Staatsgeschichte der Republik Venedig, 3 vols., Vienna 1856–1857.

3. *Published Individual Primary and Near-Contemporary Sources*

GREEK

Acropolites

George Acropolites, Historia (Χρονικὴ συγγραφή), in Georgii Acropolitae, Opera, Vol. I, originally ed. A. Heisenberg, 2nd ed., with emendations by P. Wirth, Stuttgart 1978; German trans.: W. Blum, Georgios Akropolites (1217–1282), Die Chronik (Bibliothek der griechischen Literatur 28), Stuttgart 1989.

Nicetas Choniates

Nicetas Choniates, Historia (Χρονικὴ διήγησις), ed. J. L. Van Dieten (CFHB), Berlin 1975; English trans.: H. J. Magoulias, O City of Byzantium: Annals of Niketas Choniates, Detroit 1984.

Imperial Palaeologi: Michael VIII saw to it that John IV was well provisioned in his lonely internal exile; then, two years after Michael's death, his ineffectual but devoutly Orthodox successor Andronicus II Palaeologus sought reconciliation with and recognition by John IV, in 1284. On Andronicus's motive in visiting John IV as the culmination of his actions in 1284 to heal the Arsenite schism, see A. E. Laiou, Constantinople and the Latins: The Foreign Policy of Andronicus II, 1282–1328, Cambridge, Mass., 1972, p. 34.

[89] *Vis-à-vis* a related irony of Byzantine history, I quote Geanakoplos, Emperor Michael Palaeologus, p. 371: "But it must not be overlooked that his [Michael VIII's] undeniable successes were dearly bought. For in the long and difficult process of saving the Empire from the West, Michael so weakened its religious unity and drained its financial and military strength that, by a remarkable irony of history, he helped to pave the way for Byzantium's ultimate conquest by the Turks".

Gregoras
Nicephorus Gregoras, Historia byzantina (Ῥωμαϊκὴ ἱστορία), edd. L Schopen — I. Bekker, 3 vols. (CSHB), Bonn 1829; German trans.: J. L. Van Dieten (Bibliothek der griechischen Literatur 4), Stuttgart 1973–1988.

LATIN

Andrea Dandolo
Andrea Dandolo, Doge, Chronica per extensum descripta aa. 46–1280 d.C., ed. E. Pastorello, Rerum italicarum scriptores, 2nd enlarged edition, vol. 12, pt. 1, Bologna 1938–1946.

Lorenzo de' Monacis
Lorenzo de' Monacis, Chronicon de rebus venetis ab u.c. ad annum mcccliv, ed. Flaminio Cornaro (also Cornelius, Corner), Venice 1758.

Sabellico
Marcantonio Coccio Sabellico, Rerum venetarum ab urbe condita, ed. Giuseppe Lovisa, in: Istorici delle cose veneziane, vol. 1, Venice 1718.

ITALIAN

Andrea Navagero
Andrea Navagero, Storia della Repubblica veneziana, in: Rerum italicarum scriptores, original edition, vol. 23, ed. Ludovico A. Muratori, Milan 1733.

Marino Sanudo the Younger
Marino Sanudo the Younger, Vite de' duchi di Venezia, in: Rerum italicarum scriptores, original edition, vol. 22, ed. Ludovico A. Muratori, Milan 1733.

4. *Individual Modern Studies More Frequently Cited*

Angold, Byzantine Government in Exile
M. Angold, A Byzantine Government in Exile: Government and Society under the Laskarids of Nicaea (1204–1261), Oxford 1975.

Borsari, Il Dominio Veneziano
S. Borsari, Il Dominio Veneziano a Creta nel XIII Secolo (Università di Napoli: Seminario di Storia Medievale e Moderna 1), Naples 1963.

Cornaro, Creta sacra
Flaminio Cornaro (also Cornelius, Corner), Creta sacra, 2 vols., Venice 1752.

Detorakes, Ἱστορία τῆς Κρήτης
T. E. Detorakes, Ἱστορία τῆς Κρήτης, Herakleion 1990.

Fotheringham, Marco Sanudo
J. K. Fotheringham — L. F. R. Williams, Marco Sanudo, Conqueror of the Archipelago, Oxford 1915.

Geanakoplos, Emperor Michael Palaeologus
D. J. Geanakoplos, Emperor Michael Palaeologus and the West, 1258–1282: A Study in Byzantine-Latin Relations, Cambridge, Mass., 1959.

Georgopoulou, The Architecture and the Urban Layout of Venetian Candia
M. Georgopoulou, The Meaning of the Architecture and the Urban Layout of Venetian Candia: Cultural Conflict and Interaction in the Late Middle Ages, Dissertation, UCLA 1992, available through University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan.

Gerland, Noblesse crétoise, I, II
E. Gerland, Histoire de la noblesse crétoise, Rev. de l'Orient latin 10 (1903–1904) 172–247 and ibid. 11 (1905–1908) 7–144.

Gerola, Monumenti veneti
G. Gerola, Monumenti veneti nell'isola di Creta, 4 vols. in 5 parts, Venice 1905–1932.

Langdon, Byzantino-Papal discussions at Nicaea and Nymphaion
J. S. Langdon, Byzantium in Anatolian exile: Imperial Vicegerency Reaffirmed During Byzantino-Papal Discussions at Nicaea and Nymphaion, 1234, in Presence of Byzantium: Studies Presented to Milton V. Anastos in Honor of His Eighty-Fifth Birthday, edd. A. R. Dyck — S. A. Takács (Byz. Forsch. 20 [1994]), pp. 197–233.

Langdon, Byzantium's initial encounter with the Chinggisids
J. S. Langdon, Byzantium's Initial Encounter with the Chinggisids: An Introduction to the Byzantino-Mongolica, Viator 29 (1998) 95–140.

Langdon, Last Imperial Offensive
J. S. Langdon, Byzantium's Last Imperial Offensive in Asia Minor: The Documentary Evidence for and Hagiographical Lore about John III Ducas Vatatzes' Crusade against the Turks, 1222 or 1225 to 1231 (Publications of the Speros Basil Vryonis Center for the Study of Hellenism: Hellenism Ancient, Medieval, Modern 7), New Rochelle, N.Y. 1992.

Langdon, Rise of the Vatatzai
J. S. Langdon, Backgrounds to the Rise of the Vatatzai to Prominence in the Byzantine Oikoumene, 997–1222, in: Τὸ Ἑλληνικόν, Studies in Honor of S. Vryonis, Jr., 2 vols., edd. Langdon — St. W. Reinert, et al., New Rochelle, N.Y. 1992, vol. 1, pp. 179–211.

Langdon, Siege of Constantinople
J. S. Langdon, The forgotten Byzantino-Bulgarian assault and siege of Constantinople, 1235–1236, and the Breakup of the *Entente Cordiale* between John III Ducas Vatatzes and John Asen II in 1236 as Background to the Genesis of the Hohenstaufen-Vatatzes Alliance of 1242, in: Byzantine Studies in Honor of M. V. Anastos, ed. S. Vryonis, Jr. (Byzantina kai Metabyzantina 4 [1985]), pp. 105–135.

Langdon, Vatatzes' Byzantine Imperium
J. S. Langdon, John III Ducas Vatatzes' Byzantine Imperium in Anatolian Exile: The Legacy of His Diplomatic, Military and Internal Program for the *Restitutio orbis,* Dissertation, UCLA 1979, available through University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan.

Maltezou, Κρήτη
C. A. Maltezou, Ἡ Κρήτη στὴ διαρκεία τῆς περίοδου τῆς Βενετοκρατίας, in: Κρήτη: Ἱστορία καὶ Πολιτισμός, vol. 2, Herakleion 1988.

Miller, Latins in the Levant
William Miller, The Latins in the Levant, London 1908.

Paradissis, Fortresses and Castles of Greece, III
A. Paradissis, Fortresses and Castles of Greece, vol. 3, trans. by St. A. Paradissis, Athens 1975.

Savvides, Ἡ Ῥόδος καὶ ἡ δυναστεία τῶν Γαβαλάδων
A. G. C. Savvides, Ἡ Ῥόδος καὶ ἡ δυναστεία τῶν Γαβαλάδων τὴν περίοδο 1204–1250 μ.Χ., Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος 24 (1981) 358–376.

Setton, Papacy and the Levant, I
K. M. Setton, The Papacy and the Levant (1204–1571), vol. 1, Philadelphia 1976.

Thiriet, La Romanie vénitienne
F. Thiriet, La Romanie vénitienne au Moyen âge: Le développement et l'exploitation du domaine colonial vénitien (xii–xv siècles) (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 183), Paris 1959.

Bonifatios von Tarsos

Ein Verwandter der bekehrten Mimen

Claudia Ludwig

Zum Datum des 19. Dezember findet man im Synaxar[1] von Konstantinopel gleich als ersten den heiligen Bonifatios, der unter Kaiser Diokletian in Tarsos in Kilikien das Martyrium erlitten haben soll[2]. Die Passio dieses Heiligen, der auch am 14. Mai gefeiert wird, ist außerdem in mehreren ausführlicheren Versionen überliefert[3]. Nicht alle Versionen, geschweige denn sämtliche Aspekte und Probleme, können in diesem Beitrag im einzelnen Berücksichtigung finden, obwohl eine genauere Analyse sicher lohnend wäre. Angesichts der erbetenen Beschränkung auf eine möglichst geringe Seitenzahl können hier nur einige besonders augenfällige Beobachtungen vorgetragen werden, die sich zum einen auf Struktur und Aufbau der Geschichte beziehen, zum anderen auf einzelne Motive, die sich auch in anderen, vergleichbaren Erzählungen finden.

Dies soll anhand der folgenden Versionen geschehen: Zunächst wird der Inhalt derjenigen Version referiert, die sich in lateinischer Fassung in den Acta Sanctorum zum 14. Mai findet[4]. Jeweils im Anschluß an das Referat der einzelnen Abschnitte wird auf bestimmte Punkte aufmerksam gemacht, und zum Schluß soll ein kurzer Vergleich mit der Version des Synaxars und der metaphrastischen Version vorgenommen werden.

1. Unter Diokletian waren die Christenverfolgungen wohl am schlimmsten, einer der grausamsten Richter war Simplicius in Tarsos, der Hauptstadt Kilikiens, bekannt für seine Verhöre und Foltern.

2. In Rom lebte eine sehr bedeutende Frau namens Aglais, die 73 Procuratoren unter sich hatte, die sich um ihre Besitzungen kümmerten. Über all diesen stand Bonifacius, mit dem sie auch in Sünde zusammenlebte. Abgesehen von seiner Trunksucht, diesem sündigen Lebenswandel und seiner Vorliebe für sündige Menschen besaß er auch drei

---

[1] Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e Codice Sirmondiano nunc Berolinensi Adiectis Synaxariis Selectis Opera et Studio H. Delehaye, Brüssel 1902 (Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris), S. 325, 26–327, 16.

[2] Die Angaben über Zeit und Ort des Martyriums fehlen im übrigen im griechischen Original der Passio und wurden erst in der lateinischen Übersetzung hinzugefügt, cf. Lexikon für Theologie und Kirche, s.v. Bonifatios. Das Synaxar von Konstantinopel gibt die Regierungszeit von Kaiser Diokletian, aber nicht den Ort des Martyriums. Die erwähnte lateinische Version bildet die Grundlage des gleich folgenden Referats der vormetaphrastischen, ausführlichen Version der Passio.

[3] BHG 279–282.

[4] Acta Sanctorum, ed. Societatis Bollandiensis, 1. Auflage (Antwerpen 1643–1770, Tongerloo 1794, Brüssel 1780–1864), Mai III, S. 279–283 (die Vita beginnt 280). Die Zahlen im ausführlicher referierten ersten Teil der Passio bezeichnen die Kapitel.

Tugenden, nämlich Gastfreundschaft, Freigebigkeit und Barmherzigkeit. Jeder Fremde oder Reisende konnte auf seine Gastfreundschaft rechnen, und nachts verteilte er auf den Plätzen der Stadt das zum Leben Notwendige an die Armen.

Hier werden die wichtigsten Personen des Martyriums vorgestellt und ganz kurz charakterisiert. Der Richter Simplicius ist grausam, die Witwe Aglais attraktiv und reich, und Bonifacius sündig, aber wohltätig. Bei seiner Charakterisierung entspricht die Anzahl der Laster der der Tugenden, in beiden Fällen wurde die Dreizahl gewählt.

Interessant ist dabei die Gegenüberstellung von sündigem Lebenswandel und Barmherzigkeit, die sich als Motiv auch in anderen Erzählungen der byzantinischen Literatur niederschlägt[5]. Hochgestellte Persönlichkeiten, die heimlich und inkognito Geld in der Öffentlichkeit an die Armen verteilen, sind ebenfalls häufiger in dieser Art von Literatur anzutreffen[6].

3. Viele Jahre später hatte Aglais von den Christen gehört, die im Osten um Christi Namen willen gegen den Teufel kämpften, damit Christus sich am Tage des Jüngsten Gerichts ihrer annehme. Auch wenn sie den Folterern überantwortet wurden, verleugneten sie Christus nicht. Sie beauftragte Bonifacius, dorthin zu reisen und Reliquien mitzubringen, damit sowohl ihrer beider Seele gerettet werde als auch die vieler anderer. Bonifacius erhielt ausreichend Gold, zwölf Ritter zu seiner Begleitung, sowie Spezereien, um die Körper der Heiligen zu ehren.

4. Als er schon im Begriff war zu gehen, sagte Bonifacius noch, daß er, wenn er Reliquien erwerben könne, sie mitbringen werde. Wenn er aber selbst als *corpus* zurückkehre, ob sie ihn dann unter die Märtyrer rechnen werde. Sie antwortete, er möge lieber nüchtern werden und keinen Unsinn reden. Außerdem solle er sich beeilen, sie erwarte ihn baldigst mit Reliquien zurück. Gott und die Engel mögen ihm auf seiner Reise beistehen (sie ist also schon Christin!). Er selbst beschließt, ohne Wein und Fleisch aufzubrechen, da er Körper von Heiligen transportieren werde, und betet auch selbst vor der Reise.

In diesen beiden Abschnitten wird erst die vorsichtige Annäherung, vor allem der Aglais, an das Christentum beschrieben, dann jedoch verhalten sich beide so, als ob

---

[5] Ein Aufwiegen von Porneia einerseits und Barmherzigkeit andererseits findet sich in ausführlicher Form in der Geschichte des Philentolos, wo regelrecht darüber diskutiert wird, ob Philentolos wegen der Porneia in die Hölle oder um der Barmherzigkeit willen in den Himmel kommen soll. Im Ergebnis verbleibt er auf ewig in der Mitte zwischen beiden, denn die Porneia verschließt ihm den Himmel. Zu Philentolos siehe H. Delehaye, La vision de Kaïoumos et le sort éternel de Philentolos Olympiou, Anal. Boll. 63 (1945) 56–64; eine spätere Parallele derselben Geschichte steht bei Georgios Monachos, Georgii Monachi Chronicon, ed. C. de Boor, editionem anni MCMIV correctiorem curavit P. Wirth, II, Stuttgart 1978, S. 746, 7–748, 17. — Möglicherweise soll hier die Ansicht vermittelt werden, Bonifatios habe für sich und Aglaïs durch sein Martyrium den durch ihre Porneia versperrten Zugang zum Paradies wieder eröffnet. Die Rettung ihrer Seelen war ja das erklärte Ziel der Reise des Bonifatios, welches durch das Martyrium dann auch tatsächlich erreicht wurde.

[6] Eines der Urbilder ist wohl Theodoros, der *praepositus sacri cubiculi* und *castrensis*, und in seiner Nachfolge der heilige Philaretos, zu beiden unter diesem Aspekt siehe C. Ludwig, Sonderformen byzantinischer Hagiographie und ihr literarisches Vorbild. Untersuchungen zu den Viten des Äsop, des Philaretos, des Symeon Salos und des Andreas Salos, (Diss. FU Berlin 1995) Frankfurt a. M. 1997 (Berlin. Byzant. Stud. 3), S. 145–151.

sie bereits Christen wären. Letzteres manifestiert sich in den Gebeten und im Einhalten bestimmter Rituale, wie der Reise ohne Fleisch und Wein.

Die zentrale Motivation für die Reise besteht in der Rettung ihrer beider Seelen, was durch Erwerb und Ehrung von Reliquien erreicht werden soll. In einer scherzhaften Unterhaltung wird das Martyrium bereits angedeutet. Diese Andeutung wird aus der scherzenden Ebene herausgehoben und noch verstärkt durch das christlichen Grundsätzen genügende Verhalten auch des Bonifatios.

5. Als sie nach Tagen in Tarsos ankamen, beauftragte er seine Begleiter mit der Quartierbeschaffung. Er selbst ging dorthin, wo die Märtyrer waren, deren verschiedene Qualen im folgenden beschrieben werden. Davon ist er so beeindruckt, daß ihm die Foltern gering erscheinen angesichts des Friedens, der schließlich erreicht wird durch die Überwindung des Teufels. Diesem verleiht er auch in ausführlichen Worten Ausdruck.

6. Seine Rede wird von dem Richter Simplicius gehört, der sich sofort nach ihm erkundigt und ihn zum Verhör bestellt. Bonifacius bekennt sich zum Christentum, sagt auch seinen Namen und läßt sich schließlich lieber den Folterknechten überantworten als den unsterblichen Göttern zu opfern.

Wie bei vielen Martyrien bestehen deutliche Ähnlichkeiten zum Einzug Jesu in Jerusalem mit dem anschließenden Kreuzestod. Offensichtlich ist hier die Anzahl der Begleiter, nämlich zwölf, aber auch die Art, wie Bonifacius selbst auf sich aufmerksam macht und dadurch sein Verhör und damit sein Martyrium auch selbst herbeiführt.

Einige Merkmale deuten auf Gemeinsamkeiten zu einer bestimmten Form des Mimus, wo nämlich im Verlauf einer Parodie des Taufrituals derjenige, der den Täufling spielt, am Ende tatsächlich getauft und Christ ist. In der Folge erleidet er dann unmittelbar oder recht bald darauf das Martyrium[7]. Die Bemerkung des Bonifatios zu Aglaïs vor seiner Abreise deutet in die Richtung, daß Bonifatios nicht ganz ernsthaft bezüglich seiner Mission eingestellt ist, sondern erst unter dem Eindruck dessen, was er dann in Tarsos zu sehen bekommt, seinen Entschluß faßt. Dies wird sich in der Schilderung des Geschehens in Tarsos bestätigen.

Im nun folgenden zweiten Teil der Passio werden ausführlichst die Foltern beschrieben, denen Bonifacius unterzogen wird. Er reagiert gelassen und mit Dankesgebeten. Schließlich entsteht ein Tumult, der Altar wird zerstört und der Richter mit Steinen beworfen, wovor er sich voller Angst zurückzieht. Vor einem Tribunal wird Bonifacius erneut verhört und gefoltert, schließlich befiehlt der Richter, ihn mit dem Schwert zu enthaupten, da er den Gesetzen der Kaiser nicht gehorche. Nach einem weiteren Gebet wird er in wahrhaft christlicher Haltung enthauptet (bis cap. 10).

Inzwischen sind seine Begleiter auf der Suche nach ihm, sie vermuten, daß er sich vielleicht in einer Taverne aufhält und wieder einmal seiner Trunksucht erlegen ist. Bei ihren Erkundigungen erfahren sie, daß ein Fremder aus Rom gerade das Martyrium erlitten hat. Sie lassen sich sein Haupt zeigen und erkennen Bonifacius. Für 500 Solidi können sie seinen Leichnam erwerben, salben ihn mit den mitgebrachten

[7] Beispiele sind Porphyrios von Kaisareia und Gelasinos, zu diesen siehe zuletzt Ludwig (wie vorige Anmerkung), S. 376f., mit weiterer Literatur und allgemein zu bekehrten Mimen.

Spezereien, hüllen ihn in kostbare Tücher und legen ihn in eine *basterna*, um ihn nach Hause zu transportieren.

Ein Engel erscheint Aglais und verkündet ihr das Geschehene, worauf sie dem Leichnam mit Kirchenmännern entgegenzieht und ihm fünf Stadien außerhalb der Stadt eine Kirche baut. Aglais selbst entsagt der Welt und verteilt ihr gesamtes Hab und Gut an die Bedürftigen. Schon zu Lebzeiten bewirkt sie Wunder und stirbt nach dreizehn Jahren in Frieden.

Zum Gesamtaufbau der Passio verdient folgendes festgehalten zu werden: Die Gewichtung zwischen dem ersten Teil, der gewissermaßen die Vorgeschichte beschreibt, und dem zweiten Teil, nämlich der Schilderung des Martyriums, ist in etwa gleich. Beides wird dem Publikum anschaulich beschrieben. Dabei sind nicht nur der Märtyrer selbst, sondern auch die Witwe und der Richter Simplicius offenbar gleichermaßen wichtig und werden zu Beginn der Geschichte vorgestellt. Sie alle tragen sprechende Namen, die ihre jeweilige Haupteigenschaft betonen. Diese Aspekte sind besonders von Bedeutung in dem nun folgenden, sehr kurzen Vergleich mit der Version des Synaxars und anschließend der metaphrastischen Version.

Das Synaxar nun berichtet folgendes: Bonifatios war der Sklave einer reichen Frau namens Aglaïs, mit der er auch eine körperliche Beziehung unterhielt. Beide folgten zwar dem Lustprinzip, aber sie waren auch sehr mildtätig, und Aglaïs hielt außerdem viel von den Märtyrern. So sagte sie eines Tages zu Bonifatios, er solle in den Osten gehen, wo es die vielen Märtyrer gebe, und von dort einige Reliquien mitbringen. Diese sollten für die Rettung ihrer Seele sorgen. Da lachte Bonifatios und antwortete: Und wenn ich mich selbst als Reliquie bringe, was dann? Sie lachte daraufhin auch, erklärte ihn für betrunken und schickte ihn los. Begleitet von zwölf Sklaven und ausgestattet mit viel Gold, machte er sich auf nach Kilikien, wo die Heiligen gequält werden. Dort angekommen, stellte er sich vor den Statthalter und bekannte sich zum Christentum, woraufhin er nach längerer Folter enthauptet wurde. Die ihn begleitenden Sklaven brachten seinen Leichnam zu seiner Herrin zurück, die ihn freudig in Empfang nahm, erst in ihrem Haus unterbrachte und dann für ihn eine Kirche baute. Auch sie änderte völlig ihren Lebenswandel, bis sie schließlich in Frieden starb.

Der Status des Bonifatios ist in der griechischen Version deutlich niedriger als in der lateinischen. Er ist nicht oberster Prokurator sondern Sklave der Aglaïs. Man darf wohl davon ausgehen, daß diese Retusche, wie die Ergänzung von Zeit und Ort des Geschehens, auf den Übersetzer zurückzuführen ist, und den Sklavenstatus als original betrachten.

Im Vergleich mit der zuvor behandelten, langen Version fällt außerdem auf, daß die Kürzung zur Synaxarnotiz nicht etwa in erster Linie auf Kosten des erzählenden Teiles ging, sondern im Gegenteil von der Schilderung des eigentlichen Martyriums kaum etwas übriggeblieben ist. Die Wandlung des Bonifatios zum Märtyrer ist noch deutlich, sogar die spaßhafte Bemerkung, die das Martyrium in Aussicht stellt, ist noch vorhanden. Insofern ist der Schluß erlaubt, daß die betreffenden Partien von demjenigen, der die Kürzungen für das Synaxar vornahm, durchaus als wesentlich angesehen wurden, daß dieser an Art und Umständen der Bekehrung vielleicht sogar mehr Freude empfand als an einer weiteren, ausführlichen Schilderung gräßlicher Martern.

Dies ist umso auffälliger, als bereits ein oberflächlicher Vergleich mit der metaphrastischen Version[8] ein gänzlich anderes Ergebnis zeitigt. Hier wird von Anfang an dem Leser bzw. Zuhörer geradezu eingeimpft, daß Bonifacius oder Bonifatios alle Voraussetzungen zum Märtyrer mitbringt. Sein augenblicklicher Lebenswandel wird nur vorsichtig gestreift, jeder Anflug von Humor ist völlig ausgemerzt. Dies soll zum Schluß noch anhand einiger weniger Beispiele verdeutlicht werden.

Ein Unterschied zeigt sich gleich am Anfang, denn die Passio beginnt nicht mit der Schilderung der handelnden Personen, sondern mit einem Prolog. Die Schilderung der Charaktere der handelnden Personen ist nicht mehr ausgewogen, sondern die sehr kurze Erwähnung der Laster des Bonifatios beispielsweise besteht in knapp zwei Zeilen und ist eingebettet in eine umfangreiche Hervorhebung seiner vorhandenen und künftigen Tugenden[9]. Ähnliches ist bei der Beschreibung der Aglaïs zu beobachten. Die scherzhafte Bemerkung des Bonifatios vor seiner Abreise ist zwar inhaltlich noch vorhanden, besteht nun aber in einem langen, komplizierten Satz und ist gefolgt von einer Reflexion darüber, ob er nun scherze oder nicht und im Anschluß von einer Ermahnung der Aglaïs, daß man damit keinen Scherz treibe und einem längeren theologischen Vortrag[10]. Von einer Ausgewogenheit auch des Gesamtaufbaus ist nichts mehr zu spüren, die eigentliche Handlung vor allem der Vorgeschichte des Martyriums ist fast völlig verschwunden. Eine streckenweise hübsch erzählte Geschichte ist damit zu einem echten Martyrium geworden.

---

[8] Martyrium Sancti Martyris Bonifacii apud Tarsum Metropolim Ciliciae, PG 115, 241–258.

[9] Der entsprechende Abschnitt reicht von 241C bis etwa zur Hälfte von 244B.

[10] 245B/C.

Du consul à l'empereur

Les sceaux d'Héraclius

Cécile Morrisson

L'intérêt que Paul Speck porte depuis longtemps à l'histoire du règne d'Héraclius, vue à travers le "Dossier" de Georges le Syncelle "divisé" entre les textes postérieurs du patriarche Nicéphore et de Théophane le Confesseur (*Das geteilte Dossier*, 1988) et celui qu'il a manifesté récemment pour les témoignages numismatiques la concernant[1], m'incitent à lui offrir ces quelques pages consacrées aux témoignages sigillographiques de cet empereur. La parenté des deux types de documents, monnaies et sceaux, qui relevaient de la même autorité administrative et dont les coins ou matrices étaient produits par les mêmes graveurs, a été souvent soulignée[2]. Jusqu'au début du VIIIe siècle la face des sceaux portant l'effigie impériale suit assez fidèlement les variations observées sur la monnaie d'or. En revanche l'autre face[3], où la Theotokos entre deux croix figure à partir de Tibère II, se révèle plus novatrice que la monnaie sur laquelle, comme on sait, il faut attendre le règne de Justinien II pour voir représentée la première image du Christ et celui de Léon VI pour celle de la Vierge[4].

La politique dynastique d'Héraclius et les associations successives au pouvoir de ses fils sur les solidi ont été l'objet de la première confrontation systématique avec les textes menée de façon exemplaire par P. Grierson en 1959[5]. Il avait déjà, quelques années auparavant, non seulement prouvé la datation systématique par l'indiction des solidi de Carthage (*Dated solidi*), mais aussi fondé sur cette découverte l'attribution du monnayage 'consulaire' d'Héraclius à la période de la révolte contre Phocas (608–610)[6]. Les datations ainsi proposées ont été universellement acceptées; la recherche ultérieure, et notamment la classification de W. Hahn, n'ont apporté que des précisions de détail à ce cadre chronologique —

---

[1] P. Speck, Epiphania et Martine sur les monnaies d'Héraclius, Rev. numism. 152 (1997) 457–465.

[2] C. Morrisson et G. Zacos, L'image de l'empereur byzantin sur les sceaux et les monnaies, in: La Monnaie, miroir des rois, (cat. de l'exposition) Paris, 1978, pp. 57–72. C. Morrisson, Numismatique et sigillographie, in: N. Oikonomides (ed.), Studies in Byzantine Sigillography, Washington, D.C., 1987, pp. 1–25 (= Ead., Monnaie et finances à Byzance: analyses techniques, London 1994, art. I).

[3] La face des sceaux de Justinien à Justin II avec l'image de la victoire est certainement le "revers" mais, par analogie avec les solidi de Justinien II, on peut considérer comme tel la face avec le portrait de l'empereur.

[4] J.-Cl. Cheynet et C. Morrisson, Texte et image sur les sceaux byzantins: les raisons d'un choix iconographique, in: N. Oikonomides (ed.), Studies in Byzantine Sigillography 4, Washington, D.C., 1995, pp. 9–32.

[5] P. Grierson, Solidi of Phocas and Heraclius : The Chronological Framework, Num. Chron., 6th ser., 19 (1959) 131–154.

[6] P. Grierson, Dated solidi of Maurice, Phocas and Heraclius, ibid. 10 (1950) 49–70, et Consular coinage.

précisions parfois hypothétiques — tout en modifiant, à tort ou à raison, certaines attributions d'ateliers[7].

La publication récente d'un sceau inédit d'une collection privée américaine[8] permet de dresser ci-dessous le tableau complet des sceaux d'Héraclius depuis son soulèvement contre Phocas en 608 (tableau 1). Nous y ajoutons un sceau inédit du Musée national de Carthage qui est sans aucun doute le premier de toute la série[9].

Description des nouveaux types de sceaux de la révolte d'Héraclius

1.
Brisé à droite; échancré à l'orifice supérieur du canal.
D. 29 mm
Inédit.
Musée national de Carthage.

Au droit, la Vierge nimbée debout avec le médaillon du Christ enfant.
Au revers, bustes de face, d'Héraclius imberbe à gauche et d'Héraclius, exarque d'Afrique, avec la barbe courte, à droite, tous deux la tête nue, vêtus du lôros et du divitision. Entre leurs têtes une croix.
Autour, légende: DM ЄR [AC] CЯIICCSS
Domini Heraclii consules

2.
Rogné dans la partie inférieure; échancré aux orifices du canal.
D. 32 mm
Braunlin-Nesbitt, pp. 168–169, fig. 11.
Collection privée américaine.

Au droit, la Vierge nimbée avec le Christ enfant devant elle.
Au revers, bustes de face d'Héraclius imberbe à gauche et d'Héraclius, exarque d'Afrique, avec la barbe courte, à droite. Tous deux portent le *stemma* surmonté d'un ornement tréflé et sont vêtus du lôros et du divitision
Autour, légende: . . ЄRACЯI–OPRPAVC
Domino Heraclio perpetuo augusto

---

[7] Les bronzes à la marque d'atelier AΛΕΞΑΝΔ que Grierson pensait avoir été émis à Alexandria ad Issum (Alexandrette), sont restitués, sans doute avec raison, à Alexandrie (MIB 16–17). L'attribution des solidi (MIB 3 et 4) à Chypre au lieu d'Alexandrie (ainsi DOC 10 et 11) est plus douteuse. Aucune trouvaille chypriote ne permet de l'étayer. A noter enfin que MIB 2 = DOC 13–14 = BNC 2 pourrait être un solidus de grand module de l'atelier de Carthage plutôt qu'une émission préparée à Alexandrie par des graveurs venus de Carthage comme le suggérait Grierson (cf. Hahn, MIB III, p. 79).

[8] Braunlin-Nesbitt, n. 11. Nous remercions le collectionneur américain, qui s'intéresse aux monnaies et aux sceaux byzantins depuis plusieurs dizaines d'années mais désire conserver l'anonymat, de nous avoir communiqué la photo de ce sceau en sa possession et de nous autoriser à le reproduire. Notre reconnaissance s'adresse également à John Nesbitt et Michael Braunlin pour leur aimable entremise et les renseignements qu'il nous ont fournis.

[9] Nous remercions M. Abdelmajid Ennabli, Conservateur du Musée national et du Site de Carthage, de nous avoir libéralement donné accès aux collections sigillographiques du Musée que nous espérons publier en collaboration avec Jean-Claude Cheynet.

Tableau 1. Chronologie et typologie des sceaux "consulaires" et impériaux d'Héraclius

	Chronologie	Typologie des solidi de Constantinople	Typologie des solidi de Carthage	Typologie des sceaux impériaux
608–610	**Révolte d'Héraclius** à Carthage (prise d'Alexandrie, 608; départ d'Héraclius pour Constantinople été 610)	[Phocas]	2 bustes consulaires, têtes nues (11e–13e ind.) (MIB 1–et 2?) [Alexandrie Æ • têtes nues (11e–13e ind.) (MIB 16a) • diadème à aigrette (14e ind.) (MIB 16b)]	2 bustes consulaires • têtes nues **1.** (Musée de Carthage) • diadème à aigrette **2.** (coll. privée amér.)
6.10.610	**Couronnement d'Héraclius** et mariage d'H. et Eudocie[10]	Buste seul 1°) lég. PERPAV 2°) Lég PPAVC	Buste seul (14e–1e ind.) (MIB 83)	Buste seul **3.** (ZV 10)
25.12.612 ou 22.1.613	**Couronnement d'Héraclius Constantin** (né le 3.5.612)[11]	H. et H. Constantin, tous deux avec la couronne plate; H.C. petit (MIB 8–10 = DOC 8–9)	H. et Hér. Constantin (1e–13e ind. 612/3–624/5)	H. et Hér. Constantin avec la couronne plate **4.** (ZV 12c-d?)
v. 616 – v. 625		H. et H. Constantin id. tous deux avec le diadème (MIB 11–20 = DOC 13–16)	(MIB 84)	H. et Hér. Constantin avec le diadème **5.** (ZV 12a-b?)
625 – 4.10.629		H. et H. Constantin, isocéphales (MIB 21–28)	H. et H. C., isocéphales (à p. 13e ind. = 624/5) (MIB 84)	H. et Hér. Constantin **6.** (ZV 12e)
fin 628 / début 629	Victoire d'Héraclius sur les Perses	Héraclius barbe longue et H.C. (MIB 29–37) 629–632	/ /	H. barbe longue et H.C. **7.** (ZV 13a-b)
1.1.632	H. Constantin consul et **Héraclonas césar**	H., H.C. et Héraclonas (Héraclonas sans couronne) (MIB 42–43)	/ /	*Anépigraphe* H., H.C. et Héraclonas (petit) couronné **8.** (ZV 14a-b)
4.7.638	**Héraclonas auguste**	H., H.C. et Héraclonas (Héraclonas couronné) (MIB 44–51)	/ /	*Anépigraphe* H., H.C. et Héraclonas (grand) couronné **? 9 ?.** (ZV 14c-f)

NOTE: Les n°s en gras renvoient à la planche.

[10] Chron. Pasch. 699–701 (Bonn). Couronnement d'Héraclius par le patriarche Serge le 6 octobre à la 9e heure. Théophane dit que le mariage avec Eudocie (et le couronnement de celle-ci) eurent lieu le même jour.

[11] Théophane 300, 12 (De Boor) "25 décembre, 1e ind." (couronnement par le patriarche); Chron. Pasch. 703 (Bonn), "22 janvier, 1e ind." (couronnement d'H.C. par son père, acclamation par le sénat et le peuple à l'hippodrome), sans doute deux cérémonies distinctes. Naissance: Chron. Pasch. 702 (Bonn), "3 mai, 15e ind."; Théophane, "3 mai, 15e ind.".

Les deux sceaux à l'effigie consulaire des deux Héraclius sont évidemment antérieurs à la fin de 610 et à la mise en œuvre des coins ou boullotèria à l'effigie d'Héraclius seul, auguste. Ils présentent toutes les caractéristiques d'une gravure effectuée dans l'atelier de Carthage : notamment la présence d'une longue croix entre les bustes, le style des effigies impériales ainsi que la forme du L dans le nom d'Héraclius (λ). Cette forme typique des "émissions insurrectionnelles de Carthage", comme l'ont remarqué les éditeurs du sceau américain[13], n'est pas celle d'un *lambda* mais bien une forme du *L* latin très fréquente dans les inscriptions d'Afrique, dérivée du "L capital écrit", comme l'a montré Jean Durliat[14]. Elle n'est pas spécifique des émissions de l'interrègne mais se rencontre aussi sur un certain nombre de monnaies africaines du règne d'Héraclius et sur les sceaux de Carthage[15].

Le sceau du musée de Carthage présente une forme d'inscription inconnue sur les monnaies avec la mention indubitable des deux consuls par l'abréviation traditionnelle CC SS. Ce nominatif pluriel, adapté à la double effigie de l'exarque et de son fils, contraste avec le datif singulier systématiquement employé sur les solidi de Carthage datés des trois indictions successives (11e–13e = 607/608 à 609/610), de même que sur les bronzes ou sur les émissions d'Alexandrie et de Chypre ([D MN] ЄRA CЯIOCONSVЯI). Peut-être date-t-il du tout début de la révolte avant que les insurgés aient harmonisé, et standardisé pour ainsi dire, leur titulature. Le pluriel ainsi adopté confirme en tout cas que le titre de consul est bien revendiqué par les deux Héraclii — et pas seulement par l'exarque comme le voulait Grierson[16] — et que les inscriptions des monnaies d'Alexandrie ou de Chypre ne font pas erreur en l'employant également.

Inversement, comme l'ont observé M. Braunlin et J. Nesbitt, le sceau américain ne peut avoir été frappé avant que la nouvelle du couronnement d'Héraclius soit parvenue à Carthage, c'est-à-dire vers la fin du mois d'octobre 610. La persistance des deux effigies s'explique alors par le fait que l'atelier n'avait pas encore reçu le modèle de la nouvelle image de l'empereur mais tenait à indiquer ainsi en partie la légitimation découlant du couronnement. La numismatique fournit un parallèle daté d'une transformation analogue avec les bronzes d'"Alexandrette" qui représentent à partir de la 14e indiction (1.9.610/31.8.611) les Héraclii avec le diadème surmonté d'un ornement trifide (MIB 16b)[17]. Cet ornement trifide est rare sous cette forme et ne se rencontre

---

[12] Né en Lazique en 626.

[13] Braunlin-Nesbitt, p. 169.

[14] J. Durliat, La lettre L dans les inscriptions byzantines d'Afrique, Byzantion 49 (1979) 156–174 aux 169–171.

[15] Par ex. BNC Héraclius, AV/07, AR/07, AR/11; Morrisson-Seibt, Sceaux de commerciaires byzantins, p. 237 et pl. XXIII-XXIV (particulièrement le plomb de Léonce, sacellaire, n. 18).

[16] Grierson, Consular coinage, p. 82. Cf. G. Rösch, Der Aufstand der Herakleoi gegen Phokas (608–610) im Spiegel numismatischer Quellen, Jahrb. Österr. Byz. 28 (1979) 51–62, aux pp. 55 et 62.

[17] Même ornement tréflé sur les folles chypriotes "consulaires" datés III (MIB 18), l'atelier ayant ici probablement compté les années de règne du nouvel empereur du début de son soulèvement, comme le suggère W. Hahn. De toutes façons, il s'agit ici aussi d'une initiative prise après le couronnement dans l'attente d'instructions précises de la capitale.

jamais à Constantinople à cette époque mais il est relativement fréquent à Carthage[18]. Il s'agit en fait des trois perles surmontant le bijou central du diadème apparues sous le règne de Constance II, ornement fréquent sur les effigies monétaires de la fin du IVe et du Ve siècle[19]. Au VIe siècle en revanche cette forme est attestée seulement sur les diadèmes entourant la base du casque impérial[20]. Bien que rare, ce diadème est incontestablement un insigne du pouvoir impérial.

La typologie des sceaux postérieurs à 610, appartenant au règne proprement dit, est conforme dans ses grandes lignes à celle des solidi de Constantinople puisqu'on y distingue bien les trois différentes phases d'association au pouvoir: Héraclius seul, Héraclius et Héraclius Constantin, Héraclius, Héraclius Constantin et Héraclonas. En revanche l'état de conservation des pièces ne permet pas d'établir dans tous les cas un parallèle étroit avec la monnaie; la distinction parmi les sceaux du type aux deux bustes avec la couronne plate (analogue à MIB 8–10 = DOC 8–9) ou avec diadème (cf. MIB 11–20 = DOC 13–16) est probable mais pas certaine. On peut en revanche comparer les monnaies aux bustes isocéphales avec le sceau Zacos 12e sur lequel Héraclius Constantin est bien représenté comme un adulte.

Au sein du dernier type du règne, celui d'Héraclius avec ses deux fils, Zacos et Veglery ont mis en parallèle avec les deux classes de solidi (Héraclonas césar, petit et sans couronne et Héraclonas auguste, plus grand, avec couronne), deux classes de plombs différenciées seulement par la taille du second co-empereur car ces plombs semblent avoir — du moins les exemplaires conservés — toujours figuré Héraclonas avec le stemma[21]. On s'explique mal pourquoi les sceaux métropolitains, de nature aussi officielle que les monnaies et issus selon toute vraisemblance des mêmes ateliers placés sous l'autorité du CSL, n'ont pas respecté une distinction aussi importante du point de vue constitutionnel. On se l'explique d'autant moins que les effigies impériales sur les sceaux des commerciaires d'Afrique, en dépit des spécificités de leur typologie (voir tableau 2) — certains représentant en effet, comme la monnaie de bronze de Constantinople, l'*augusta*[22] avec Héraclius et Héraclius Constantin alors que celle-ci est absente des sceaux émanant de la capitale — respectent bien la distinction entre les effigies d'Héraclonas avec ou sans couronne. Les sources attestent cette distinction marquée des insignes, le *De Cerimoniis* II, 27, soulignant bien comment en 638, Héraclonas quitte le kamelaukion

---

[18] Cf. les solidi d' Héraclius MIB 84a, indiction A = 612/613, MIB 85.2 et 85.3, ind. Θ = 620/621 ? et ΙΓ = 624/625.

[19] P. Bastien, Le buste monétaire des empereurs romains, I, Wetteren 1992, pp. 152–153. Exemple très clair de diadème à ornement trifide sur l'effigie d'Honorius du diptyque d'ivoire de Probus (ibid., pl. 220).

[20] Voir le dessin dans DOC III, 1, p. 82, table 9, fig. 1. Une forme isolée de diadème à ornement trifide figure sur les folles d'Antioche de Justin I et Justinien (BNC pl. VII, 01–03) ou de Maurice du même atelier (BNC, pl. XXXII).

[21] Le fait est souligné par W. Seibt, Die byzantinischen Bleisiegel in Österreich, I. Teil, Kaiserhof, Vienne 1978, p. 70.

[22] Sur l'identité de celle-ci voir le débat sur "L'*augusta* sur les monnaies d'Héraclius: Eudocie ou Martine?", Rev. numism. 152 (1997) 457–478, suscité par l'article de C. Zuckerman, ibid. 150 (1995) 113–126.

pour recevoir la couronne impériale[23]. Cette difficulté explique pourquoi Zacos et Veglery, à juste titre, ont préféré placer la première de ces classes (leur "variété 1," n° 14 a-b) après 638 et non dès 632, laissant ainsi la période 632–638 sans bulles comparables aux solidi.

Tableau 2. Chronologie et typologie des sceaux de commerciaires d'Afrique

Date présumée (d'après les monnaies et les textes)	Type impérial	Nom du commerciaire	Référence*
619–629	3 bustes: Héraclius, barbe courte, au centre, H.C. à g., l'*augusta* à d.	Jean	1 et 2
619–629	3 bustes, idem	Théodore	3
629–632	2 bustes isocéphales: Héraclius, barbe longue, à g. et H.C. à d.	Théodore	4
629–632	2 bustes, idem	Serge	5
632–637/638	3 empereurs debout: Héraclius, barbe longue, au centre, H.C. à d. et Héraclonas, sans couronne à g.	Serge	6
637–641	3 bustes, idem, tous couronnés.		7

* Morrisson-Seibt, Sceaux des commerciaires byzantins.

Malgré l'incertitude sur la date précise des sceaux anépigraphes à trois personnages émanant de Constantinople (ZV. 14 a-b), leur attribution au règne conjoint d'Héraclius et ses fils ne fait pas de doute. Il en va tout autrement des sceaux suivants (ZV 14 c-f), également anépigraphes, qui forment la "variété 2" attribuée par Zacos et Veglery à une date légèrement plus tardive toujours dans l'intervalle 638–641. On peut s'interroger ici à nouveau sur le bien-fondé de cette dernière attribution, à la suite de W. Seibt, pour lequel il pourrait s'agir de Constantin IV et ses frères entre 654 (*sic* ; en fait 659) et 681. En effet l'empereur principal représenté au centre ne porte plus la barbe longue, comme Héraclius en a porté une sur la plupart des émissions des années 629 et suivantes, mais une barbe courte. D'autre part le style des effigies est très proche de celui des sceaux anépigraphes à quatre personnages attribuables seulement au règne conjoint de Constant II, Constantin IV, Héraclius et Tibère (ZV 20 a-c) Il n'est donc pas exclu de les attribuer à la première partie du règne de Constantin IV (668–681). La question ne sera toutefois résolue que lorsqu'on aura rassemblé le corpus de tous les exemplaires connus.

Bibliographie

BNC

C. Morrisson, Catalogue des monnaies byzantines de la Bibliothèque nationale, Paris 1970.

[23] ἐπήρθη ὅπερ ἐφόρει καμελαύκιον ὁ καῖσαρ, ἀπὸ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, καὶ περιετέθη αὐτῷ ὁ βασιλικὸς στέφανος. (De Cerimoniis 628 [Bonn]).

Braunlin-Nesbitt

M. Braunlin — J. Nesbitt, Selections from a Private Collection of Byzantine Bullae, Byz. 68 (1998) 157–182.

DOC

P. Grierson, Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection, I — III, Washington, D.C., 1966, 1968, 1973.

Grierson, Consular Coinage

P. Grierson, The Consular Coinage of 'Heraclius' and the Revolt against Phocas of 608–610, Num. Chron., 6th ser., 10 (1950) 71–93.

MIB

W. Hahn, Moneta Imperii Byzantini, I, Von Anastasius I. bis Justinianus I. (491–565);

II, Von Justinus II. bis Phocas (565–610); III, Von Heraclius bis Leo III. /Alleinregierung (610–720), Vienne 1973, 1975, 1981.

Morrisson-Seibt, Sceaux de commerciaires byzantins

C. Morrisson — W. Seibt, Les Sceaux de commerciaires byzantins du VIIe siècle trouvés à Carthage, Rev. num., 6e sér., 24 (1982) 222–241.

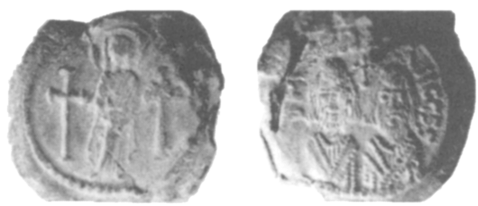
ZV

G. Zacos — A. Veglery, Byzantine Lead Seals, vol. I, Bâle 1972.

Figures

(échelle 1 : 1)

1. "Héraclius consul". Musée national de Carthage.



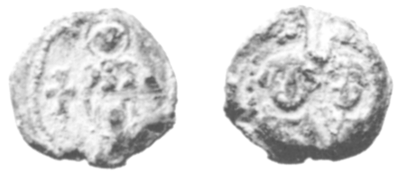
2. "Héraclius consul". Collection privée américaine.

3. Héraclius seul.
Dumbarton Oaks, 58.106.523 (ex Zacos). ZV 10b.

4. Héraclius et Héraclius Constantin, avec la couronne plate.
Dumbarton Oaks, 58.106.552 (ex Zacos). ZV 12c.

5. Héraclius et Héraclius Constantin, avec le diadème.
Dumbarton Oaks, 58.106.528 (ex Zacos). ZV 12a.

6. Héraclius et Héraclius Constantin isocéphales. ZV 12e.



7. Héraclius, barbe longue et Héraclius Constantin. Dumbarton Oaks, 47.2.351 (ex Shaw). ZV 13a.

8. Héraclius, Héraclius Constantin et Héraclonas (petit). Dumbarton Oaks, 58.106.546 (ex Zacos). ZV 14b.

9. Héraclius, Héraclius Constantin et Héraclonas (grand) (?) ou Constantin IV et ses frères ? Dumbarton Oaks, 55.1.4260 (ex Zacos). ZV 14c.

Le monastère de la Sainte Trinité à Boradion sur le Bosphore

† *Nicolas Oikonomides*

L'existence de cette institution est connue par les actes d'un procès tenu à Constantinople en 1170. Paul, higoumène du monastère de la Sainte Trinité près de Boradion, est appelé par l'empereur et le patriarche à témoigner au sujet de Jean Eirènikos, higoumène du monastère de Batalas dans la même région, qui s'était opposé aux décisions du concile de 1166 concernant l'interprétation de la phrase du Christ: "Mon Père est plus grand que moi"[1]. Ce document n'en dit pas plus long sur le monastère de la Sainte Trinité. Il n'est pas impossible que le patriarche de Constantinople, Théodose (1179–1183) dit le Boradiotès, qui était d'origine monastique, ait passé une partie de sa vie dans l'un ou l'autre des monastères mentionnés. Ces derniers devraient se situer aux environs de la moderne Kanlica, à peu près au milieu de la rive asiatique du Bosphore[2]. Ni l'un ni l'autre de ces établissements ne semblent avoir survécu au bouleversement de 1204.

L'histoire de la fondation et du développement du monastère de la Sainte Trinité nous est connue grâce à deux épigrammes conservés dans le codex Marcianus 524 et publiés par Lampros[3]. Le premier a pour titre "Aux images peintes dans le respectable monastère de la Sainte Trinité, situé au Bosphore" et le second "Au même". L'identification de ce monastère avec celui du Boradion ne pose aucun problème, car il ne semble pas y avoir eu de second monastère de ce nom sur les rives du Bosphore.

Nous examinerons d'abord le second épigramme, qui se rapporte aux origines du couvent.

> No. 278. Au même monastère de la Sainte Trinité. Cette habitation de moines, ô étranger, ne figurait pas jadis sur la liste des monastères, mais était une maison pour prier, un lieu pour supplier. Mais un homme plein de la grâce de l'Esprit, un réceptacle de Dieu, Syméon aux manières divines, qui applique avec précision la règle de la vie monastique, a construit le présent monastère pour la toute-puissante Trinité. Il a posé comme fondation la pierre divine de la foi en l'an six mille six cent trente neuf depuis le temps où Dieu a créé le disque du soleil. Que la grâce de la Trinité, mue par ses prières, protège le monastère jusqu'à la fin des temps, même s'il quitte cette vie.

L'épigramme parle de la fondation du monastère de la Trinité par un certain Syméon, moine expérimenté et respecté, en l'an 6639 depuis la création du monde,

---

[1] Voir L. Petit, Viz. Vrem. 11 (1906) 490–491 (= Grumel, Regestes, no. 1110).

[2] Voir R. Janin, Les églises et les monastères des grands centres byzantins, Paris 1975, pp. 16–17.

[3] Sp. Lampros, Ὁ Μαρκιανὸς κώδιξ 524, Νέος Ἑλληνομνήμων 8 (1911) 164–165, nos. 277 et 278.

donc en 1130/1131 de notre ère. Il était encore vivant au moment de la composition du poème, comme le laisse entendre la dernière ligne. Avant 1130/31, il y avait là "une maison pour prier, un lieu pour supplier". Par cette expression, on peut comprendre, de façon banale, un oratoire, ou une petite église où les gens pouvaient aller prier de leur propre initiative. Mais il y a une seconde interprétation qui me semble plus probable. Il faut examiner l'expression en prenant en compte la législation byzantine telle qu'elle a été formulée par Basile II en 996. Dans une nouvelle de cette année-là[4], l'empereur, désireux de protéger les communes villageoises, dénonce la pratique de ceux qui transforment leur maison en soi-disant monastère en y édifiant une église et en devenant eux-mêmes moines. Cela permettait à l'évêque du lieu de s'approprier ces biens et de s'introduire ainsi à l'intérieur de la communauté villageoise. L'empereur déclare que seules les institutions de plus de huit ou dix moines peuvent être appelées monastères, les plus petites étant désignées comme oratoires (*euktèria*). Cette deuxième interprétation me semble confirmée par les deux premières lignes "du poème qui parlent d'une maison de moines" jadis non inscrite au rôle des monastères. La distinction entre les monastères à proprement parler et les établissements plus petits sera maintenue pendant tout le XIIe siècle, même chez les empereurs accordant des privilèges généraux à tout établissement monastique, indépendamment du nombre de ses habitants[5].

L'autre épigramme nous donne la suite de l'histoire[6].

> No. 277. Aux images peintes dans le respectable monastère de la Sainte Trinité situé au Bosphore. Tu as planté, ô empereur, plusieurs vignes de donation dans le jardin de ce monastère en utilisant la signature rouge écrite de ta main; maintenant tu as creusé pour nous un pressoir par tes grâces et tu as couronné le tout de ta bulle d'or. Maintenant nous vendangeons les raisins de la joie et, avec désir, nous créons ton image, ô jardinier, avec ton ami le mystikos Nicéphore, fidèle à Dieu aussi bien qu'à ton pouvoir, et qui est intervenu et t'a guidé pour que tu sois disposé à jardiner. D'autre part, n'ayant rien de valable à te rendre en échange, nous avons peint la Vierge, le palais vivant du Logos qui règne sur tout, qui le porte en son milieu. De cette façon, il te donnera la force, alors qu'Elle couronnera ta couronne par des victoires, et les deux te donneront une vie longue et, à la fin, le royaume éternel.

Il s'agit de donations faites par un empereur non nommé, postérieur à 1131, et qui avait comme collaborateur le mystikos Nicéphore. Ce nom nous conduit vers le règne de Manuel Ier Comnène (1143–1180), qui a eu au moins deux mystikoi de ce nom, Nicéphore Serblias (au début de règne) et Nicéphore Phorbenos, attesté en

---

[4] Zepos, Jus Graecoromanum, pp. 267–269. Cf. F. Dölger, Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches, I, Munich 1924, no. 783.

[5] Zepos, Jus Graecoromanum, p. 382: μοναστηρίων ἢ καὶ ἡσυχαστηρίων ἢ καὶ ἀναχωρητικῶν κελλίων ἢ λαυρῶν καὶ ἁπλῶς κατοικητηρίων μοναχικῶν, κἂν οἱῳ ἂν καλοῖντο ὀνόματι.

[6] Cet épigramme a été en partie traduit et commenté par Magdalino-Nelson, Emperor, p. 146.

1157 et 1162[7]. Nous connaissons aussi un sceau métrique ayant appartenu à un mystikos du nom de Nicéphore mais il est impossible de l'attribuer à l'un ou l'autre de ceux mentionnés[8].

Dans la première partie du poème, il est question, de façon allégorique, de diverses donations (vignes) que l'empereur aurait faites au monastère, en lui délivrant plusieurs documents, sans doute des prostaxeis signées de sa main. À la fin, il aurait fait une donation plus importante (le "pressoir"), et aurait confirmé le tout par un chrysobulle. Il aurait agi ainsi parce que le mystikos Nicéphore était intervenu en faveur du monastère. De l'ensemble de notre texte il ressort clairement qu'il s'agissait là de donations particulières faites au monastère de la Trinité et non point des mesures générales que Manuel Comnène a prises au sujet de tous les monastères de la région de Constantinople. Si l'on tient compte du développement de la politique de Manuel envers les monastères, très généreuse au début, plus serrée après 1158, on tend à placer les donations mentionnées dans notre poème au début du règne de cet empereur, probablement dans les années quarante du douzième siècle[9].

Les moines, reconnaissant le caractère particulier de ces privilèges, ont fait faire le portrait de l'empereur avec le mystikos. Ce geste s'inscrit dans une longue tradition byzantine, selon laquelle faire le portrait du souverain était une façon normale de lui exprimer sa gratitude[10].

Sur la même image était aussi représentée la Vierge portant le Christ en son intérieur comme si elle était un palais — donc, la Vierge avec le médaillon de l'enfant[11]. On peut imaginer que la Vierge touchait de sa main la couronne de l'empereur, alors que le Christ esquissait son geste usuel de bénédiction. L'ensemble contiendrait deux figures de taille égale ou presque, la Vierge et l'empereur, et une figure considérablement plus petite sur le côté, le mystikos Nicéphore.

---

[7] Au sujet de cette fonction, en particulier au XIIe siècle, voir P. Magdalino, The Not-So-Secret Functions of the Mystikos, Rev. Ét. Byz. 42 (1984) 229–240. En ce qui concerne les personnages qui nous intéressent, voir p. 232.

[8] V. Laurent, Les bulles métriques dans la sigillographie byzantine, réimpression d'Hellénika 4–8 (1931–1935), no. 476.

[9] La législation de Manuel Comnène concernant les biens de l'église et en particulier les monastères de la région de Constantinople est étudiée par Svoronos, Privilèges. Pour les deux chrysobulles de 1146 et de 1158 qui concernent particulièrement les établissements de Constantinople, voir aussi Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches, II, 2. Aufl. von P. Wirth, Munich 1995, nos. 1347 et 1419.

[10] J'ai réuni quelques exemples de cette pratique aux Xe et XIe siècles dans: The Significance of Some Imperial Monumental Portraits of the X and XI Centuries, Zograf 25 (1997) 23–26. On trouvera d'autres exemples du XIIe siècle dans Magdalino-Nelson, Emperor, et dans P. Magdalino, The Empire of Manuel I Komnenos 1143–1180, Cambridge 1993, p. 470–477.

[11] Sur le symbolisme du médaillon qui permettait de montrer quelque chose se situant dans un temps différent de celui de la scène principale (en l'occurence, le Christ avant sa naissance) voir A. Grabar, L'imago clipeata chrétienne, dans: L'art de la fin de l'antiquité et du Moyen Age, I, Paris 1968, pp. 607–613.

Il va sans dire que le monastère de la Trinité a aussi bénéficié des mesures générales prises par Manuel en faveur de tous les monastères de la région de la capitale[12].

Récapitulation

Au Boradion, près de l'actuelle Kanlica, sur la rive asiatique du Bosphore, se trouvait un oratoire (d'appelation inconnue) habité probablement par quelques moines. En 1130/31 un certain Syméon, moine respecté, fait de nouvelles constructions et crée un vrai monastère qu'il dédie à la Sainte Trinité.

Dans les années quarante du XIIe siècle, le monastère, grâce à l'appui du mystikos Nicéphore (Serblias), obtient plusieurs privilèges impériaux et finalement un chrysobulle de confirmation. Les moines érigent un portrait de l'empereur à l'intérieur de leur église en signe de reconnaissance. La situation financière du couvent s'améliore encore grâce aux mesures générales prises par Manuel Comnène.

Le monastère est encore mentionné en 1170 (higoumène Paul) et fut probablement fréquenté par le patriarche Théodose le Boradiote (1179–1183).

Bibliographie

Magdalino-Nelson, Emperor
P. Magdalino — R. Nelson, The Emperor in Byzantine Art of the Twelfth Century, Byz. Forsch. 8 (1982) 123–183.

Svoronos, Privilèges
N. Svoronos, Les privilèges de l'église à l'époque des Comnènes: un rescrit inédit de Manuel Ier Comnène, Trav. et Mém. 1 (1965) 325–391.

Zepos, Jus Graecoromanum
I. et P. Zepos, Jus Graecoromanum I, Athènes 1931.

[12] Svoronos, Privilèges.

Nebenterminologie, Topoi, Loci similes und Quellen in einigen Stellen der *Chronike diegesis* von Niketas Choniates

Anna Pontani

Die folgenden Anmerkungen möchten einen kleinen Beitrag dazu leisten, ein ehrgeiziges, schwieriges und noch in weiter Ferne liegendes Ziel, dem sich die zukünftigen Byzantinisten jedoch nicht entziehen können, zu erreichen: die Erstellung eines adäquaten Kommentars zur *Chronike diegesis* von Niketas Choniates, der eine Grundlage für eine zuverlässige Übersetzung des Werks in eine moderne Sprache schaffen soll. Nur auf diese Weise wird es möglich sein, den schwierigen Text von Niketas, der zur Zeit in der Ausgabe von van Dieten vorliegt, in größerem Umfang als bisher der wissenschaftlichen Welt, aber auch der allgemeinen Leserschaft näherzubringen.

Die kommentierten Auszüge erläutern anhand klarer Beispiele die Schwierigkeiten, die aus der wohlbekannten Tatsache hervorgehen, daß in der Gelehrtensprache der byzantinischen Geschichtsschreibung die Nebenterminologie[1], die Umschreibung, zum großen Teil gegenüber solchen Termini überwiegt, die die konkrete Wirklichkeit des politischen und sozialen Lebens bezeichnen[2]. Es ist kaum nötig hinzuzufügen, daß die byzantinischen Geschichtsschreiber die Umschreibung der gebräuchlichen Terminologie durch die Mimesis der antiken Vorbilder verwirklichten.

Gleichermaßen wichtig für das richtige Textverständnis ist die Auffindung der klassischen, patristischen und auch byzantinischen Quellen, die den Autor inspiriert haben, und der *loci similes*, vor allem aus der Literatur der Komnenenzeit, die mit den Ausdrücken von Niketas verglichen werden können. Die Ergänzung des von van Dieten redigierten "apparatus fontium" ist heute erheblich durch die Verfügbarkeit des TLG (*Thesaurus Linguae Graecae*, CD-Rom D, University of California at Irvine 1992) erleichtert, das uns über den Datenverarbeitungsweg erlaubt, eine sehr viel größere Anzahl von Texten zu konsultieren als jene, die den gebräuchlichen Lexika, vom *Thesaurus Graecae linguae* von H. Stephanus (1572; 1831–1865) bis zum *Lexikon der byzantinischen Gräzität* (1994ff.), als Grundlage dienen.

Die Anmerkungen betreffen zwei Sachbezeichnungen auf dem Gebiet der Geldwirtschaft (στατήρ und χρυσιοπλύσια), die Bestimmung des Lebensalters von Alexios II. sowie die Angabe eines Topos zu Beginn des sich eben auf diesen Kaiser beziehenden Buches, dessen *Apparatus fontium* auch an anderen Stellen ergänzt wird.

---

[1] Diesen Begriff verwendet H.-G. Beck, Der byzantinische "Ministerpräsident", Byz. Zeitschr. 48 (1955) 309–338, hier 320.

[2] G. Böhlig, Untersuchungen zum rhetorischen Sprachgebrauch der Byzantiner, mit besonderer Berücksicktigung der Schriften von Michael Psellos (Berlin. Byzant. Arb. 2), Berlin 1956, S. 1–17.

l) S. 57, 63–64 van Dieten: στατῆρα χάλκεον: Der Ausdruck findet sich auch auf S. 232, 39 (στατήρων χαλκέων); 500, 87; 650, 18 und bei Eustathios in *Die Eroberung von Thessalonike* auf S. 124, 29 (Kyriakides)[3]. Niketas spricht auf S. 191, 22 (στατῆρα ἀργύρεον) und auf S. 414, 78–9 (ἀργυρέους στατῆρας) von Silberstateren; Goldstatere werden von Kinnamos (154, 8–9 Bonn: χρυσοῦ στατῆρος) erwähnt.

Für diese Ausdrücke liefern die numismatischen Lehrbücher und Register weder Belege noch Erklärungen. Aber es ist evident, daß Niketas und die anderen zeitgenössischen Autoren in diesen Fällen eine archaisierende Nomenklatur benutzen, um die Münzen zu bezeichnen, die zu ihrer Zeit in Umlauf waren, und zwar handelte es sich um jene Münzen, die durch die Reform von Alexios I. Komnenos (ca. 1092)[4] eingeführt worden waren. Der Goldstater bezeichnet also das *hyperpyron*; die Gleichwertigkeit von Silberstater und Bronzestater ist schwieriger festzustellen.

Während die modernen Numismatiker diesen sprachlichen Archaismus nicht kommentieren, widmet Ch. du Cange ihm hingegen eine angemessene Betrachtung: "Ut porro pecuniam Latini, sic Graeci recentiores quasvis monetas signatas χαράγματα appellarunt [...]. Sed et interdum στατῆρας vocant [...]. στατῆρα χρυσοῦ dixit Joannes Cinnamus, ἀργυρέους στατῆρας Nicetas [...]"[5]. Die Belege, die er zitiert, um seine Behauptung zu beweisen, sind natürlich nur eine Auswahl all jener Belege, die man anführen könnte. Mir scheint, daß sich der schlagendste Beweis für die Äquivalenz von στατήρ und χάραγμα, von der bereits der große Byzantinist spricht, in einem Abschnitt von Niketas befindet, und zwar auf S. 441, 3, wo "Statere jeglichen Materials" erwähnt werden (τοῖς ἐξ ὕλης παντοίας στατῆρσιν). Es ist bekannt, daß man bereits in der Antike oft das Metall angab, aus dem der Stater hergestellt worden war[6], aber die passendste literarische Parallele, die man meiner Ansicht nach zitieren kann, um den im 12. Jahrhundert gebräuchlichen sprachlichen Archaismus zu veranschaulichen, mit dem wir uns beschäftigen, findet sich bei Themistios, Or. 8, S. 171, 17 (Downey): καὶ χαλκοῦς εἶς καὶ ἀργυροῦς στατήρ, χρυσοῦς δέ[7]. Eine andere münzkundlich archaisierende Bezeichnung wie "Silberstater" findet sich in der Vita des Leontios von Jerusalem, die von dem Mönch Theodosios Goudelis zu Beginn des 13. Jahrhunderts niedergeschrieben wurde[8]. Der

---

[3] Hier kann man lesen, daß während der Besetzung der Stadt durch die Normannen im Jahr 1185 ein Brötchen, das einen Obolos wert war, von den Siegern an die unterworfenen Einwohner zum Preis von drei "Bronzestateren" verkauft wurde.

[4] Vgl. M. F. Hendy, Coinage and Money in the Byzantine Empire, 1081–1261, Washington, D.C., 1969, S. 81–101.

[5] Ch. du Cange, De imperatorum Constantinopolitanorum seu de inferioris aevi, vel imperii, uti vocant, numismatibus dissertatio, in: ders., Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis, III, Paris 1678 (zitiert nach der Ausgabe Niort 1887, Bd. 10, S. 163). Vgl. auch Zonaras III, S. 738, 21 (Bonn), sowie den entsprechenden Kommentar von Hendy, Studies, S. 516.

[6] Vgl. RE III A/2 (1929), col. 2127, 52ff. (K. Regling).

[7] Dieser Abschnitt von Themistios ist nicht frei von textuellen Schwierigkeiten.

[8] Vgl. The Life of Leontios Patriarch of Jerusalem. Text, transl. and comm. by D. Tsougarakis (Medieval Mediterranean 2), Leiden — New York — Köln 1993, S. 144, 17–18: χρυσίνους λευκούς.

Kommentator merkt an (S. 209), daß der Satz (der auf Seite 145 ungefähr mit den Worten: "so many gold pieces" übersetzt wurde) vielleicht eine "Elektron"-Einheit bezeichne und daß *leukos* als eine Gelehrtenform für das demotische *aspros* verstanden werden müsse.

II) S. 347, 47: χρυσιοπλύσια[9]: Der Begriff, der das bezeichnet, was Anna Komnene V, 2, 1 (II, 10, 10 Leib) βασιλικὴ χωνεία nennt, wird von Niketas in diesem und in einem anderen Abschnitt des Buches XXIII der *Panoplia dogmatica*[10] verwendet, nämlich dort, wo berichtet wird, wie Alexios I. Komnenos wegen finanzieller Schwierigkeiten die silberne Verkleidung, die die Türen der Kirche der Jungfrau der *Chalkoprateia* bedeckte, abreißen ließ und sie zu den χρυσιοπλύσια schickte, damit sie den Schmelzern übergeben würde[11]. Miller weist dem Wort χρυσιοπλύσια die Bedeutung einer Werkstatt zu, in der Metalle geschmolzen werden (vgl. χρυσεῖον oder χρυσοχοεῖον), er unterstreicht hierbei jedoch, daß die χρυσοπλύσια von Konstantinopel "formaient un établissement d'une destination plus étendue. C'était là qu'on déposait et qu'on préparait les métaux pour la fonte des monnais". Diese metaphorische Bezeichnung hat bei Niketas also eine sehr viel weiter gefaßte Bedeutung als in seiner sicheren antiken Quelle, Strabon III, 2, 8; V, 1, 8. Das Wort taucht sonst in der Gräzität nirgends auf, und es muß aus orthographischer Sicht angemerkt werden, daß die Form χρυσιοπλύσια, die Niketas benutzt, aus dem zweiten der zitierten Abschnitte Strabons stammt. Der erste weist hingegen der Textüberlieferung zufolge die Form χρυσοπλύσια auf, die als einzig korrekte betrachtet wird[12]. Bei Strabon bedeutet der Terminus χρυσιοπλύσια wörtlich "auri lavacra": Es handelt sich um Plätze, an denen man Gold gewann, indem man den Sand wusch, der das Gold in Form kleiner Körner enthielt, also um eine besondere Form von 'Goldminen'[13]. Stephanus, s.v., will noch präziser sein und spricht von "Werkstätten, in denen ὁ χρυσὸς πλύνεται", wobei er unterstreicht, daß die χρυσιοπλύσια diejenigen sind, die Strabon kurz zuvor als φρέατα ἔνθα ὁ χρυσὸς πλύνεται ("Brunnen, in denen Gold gewaschen wird") bezeichnet hat. Nach Hendy[14] ist der Terminus bei Niketas dem Begriff χωνεία (Schmelzhütte) äquivalent, steht also "apparently" in Bezug zur Münzprägestelle. Der Gebrauch des klassischen Begriffs klärt sich durch die Tatsache, daß vom Fiskus eingezogene Goldmünzen und andere wertvolle Gegenstände eingeschmolzen wur-

---

[9] Diese Anmerkung ist mit Hilfe von Herrn Dr. Bruno Callegher (Museo Bottacin, Padua) verfaßt worden.

[10] Vgl. E. Miller, Fragment inédit de Nicétas Choniate relatif à un fait numismatique, Rev. numism., n.s. 11 (1866) 33–42, hier 36–41. Miller entnahm es der Handschrift Laur. IX 24.

[11] Die wertvollen Silbertafeln der Türverkleidung repräsentierten das *dodekaorton*, die zwölf Feste des Herrn. Aus diesem Grund ist der Abschnitt der *Panoplia* bei F. W. Unger, Quellen zur byzantinischen Kunstgeschichte, Wien 1878, S. 37, Anm. 77, reproduziert. Bezüglich der historischen Relevanz der von Niketas berichteten Episode vgl. A. A. Glabinas: Ἡ ἐπὶ Ἀλεξίου Κομνηνὸς (1081–1118) περὶ ἱερῶν σκευῶν, κειμηλίων καὶ ἁγίων εἰκόνων ἔρις (Βυζαντινὰ Κείμενα καὶ Μελέται 6), Thessalonike 1972, S. 65–71.

[12] Vgl. Stephanus, s.v.

[13] Bei Strabon findet sich tatsächlich χρυσωρυχεῖα als Synonym (III, 2, 8, 22; V, 1, 12, 24; XV, 1, 44, 6).

[14] Studies, S. 225.

den, wobei mögliche Unreinheiten beseitigt wurden, um die Goldlegierung zu erhalten, die zum Prägen neuer Münzen entsprechend dem von der ausgebenden Behörde festlegten Feinheitsparameter diente. Χρυσιοπλύσια bezeichnet daher auf eine metaphorische Weise die Vorgehensweise der Reinigung, die von Fachkräften in einer eigens dafür bestimmten Zone der Münzprägestelle durchgeführt wurde[15]. Aus unserem Passus läßt sich entnehmen, daß sich in Byzanz das Depot der Metalle, die zur Prägung bestimmt waren, die Werkstätten, in denen sie bearbeitet wurden, und der Ort, an dem die Geldreserven gelagert und bewacht wurden, an demselben Platz des Großen Palastes befanden. Diese These wird in einem wohlbekannten Abschnitt der Schrift, die von einem Zeitgenossen von Niketas, nämlich Nikolaos Mesarites, verfaßt wurde, bestätigt, der über die Revolte des Johannes Komnenos berichtet, die wahrscheinlich am 31. Juli 1201 stattgefunden hat und bei der das Volk auf dieselbe Weise plünderte, wie es in unserem Passus bei Niketas beschrieben wird[16]. Aus der ausführlichen Beschreibung von Mesarites (Heisenberg, S. 63) läßt sich folgern, daß diese Werkstätten sich im Erdgeschoß des Palastes befanden. A. M. Schneider bemerkt in der Rezension des Berichts über die erfolgten Ausgrabungen des Großen Palastes[17], daß die Metallüberreste der Münzprägestelle, die man im nord-östlichen Areal des Großen Palastes gefunden hat, darauf hinweisen könnten, daß sich die Prägestelle eben dort befunden habe; obwohl man nicht weiß, wo sie genau lag, kann man dem Abschnitt des Niketas entnehmen, daß sie sich in der Nähe der Skylai befand, das heißt im Vergleich zu dem Fundort der obengenannten Metallüberreste weiter im Westen.

Wie Hendy[18] anmerkt, enthüllt Niketas in diesem Passus die Gesamthöhe der Reserven des kaiserlichen Schatzes, wobei man davon ausgeht, daß dieser de facto mit den Beständen der Prägestelle übereinstimmte: Wir kennen daher die genaue finanzielle Situation des Reiches im September des Jahres 1185. Im Vergleich zu der Situation vorhergehender Epochen oder auch zu der einiger Privatleute und hoher Würdenträger schien diese nicht besonders florierend zu sein. Durch den Vergleich mit Zeugnissen früherer Quellen ist es möglich, eine Größenordnung zu erhalten: Hatte Basilios II. (976–1025) den Schatz auf zweihunderttausend Talente anwachsen lassen[19], so besaß Konstantin, der Bruder von Michael IV., im Jahr 1042 ein persön-

---

[15] Im Hinblick auf die Verfeinerungstechniken des Goldes vgl. R. Halleux, Méthodes d'essai et d'affinage des alliages aurifères dans l'Antiquité et au Moyen Âge, Cahiers Ernest-Babelon, II, Paris 1985, S. 39–79.

[16] Vgl. Nikolaos Mesarites, Die Palastrevolution des Johannes Komnenos, Programm des K. Alten Gymnasiums zu Würzburg, Würzburg 1907, S. 25, 32–26, 20: Hier findet sich auch ein eindrucksvoller Hinweis auf die Arbeiter der Münzprägestelle.

[17] The Great Palace of the Byzantine Emperors. Second Report, ed. by D. Talbot Rice, Edinburgh 1958 (The Walker Trust. The University of St. Andrews), S. 194–198, bes. S. 197, Anm. 1.

[18] Studies, S. 225.

[19] Die Menge erschiene unwahrscheinlich, setzte man ein Talent einem *kentenarion* bzw. hundert Pfund gleich. Sie erscheint aber ohne weiteres realistisch, und sei es auch mit einer hyperbolischen Nuance, wenn man ein Talent als Synonym für ein Pfund ansieht: Der Schatz des Basilios hätte demnach den ohne Zweifel außergewöhnlichen, aber durchaus plausiblen Wert von zweitausend *kentenaria*: Vgl. G. Dagron — C. Morrisson: Le kentènarion dans les sources byzantines, Rev. numism., 6^{e} sér., 17 (1975) 145–162, hier 149.

liches Vermögen von dreiundfünfzig *kentenaria* Gold[20]. Das Vermögen anderer Adeliger war nicht geringer und so sogar in der Lage, mit dem des Basileus zu konkurrieren[21]. Auch im folgenden verbesserte sich die Lage des Staatsvermögens nicht: Niketas zufolge (S. 547, 76–77) habe Alexios III. bei seiner Flucht nur zehn *kentenaria* Gold, die er dem kaiserlichen Depot entnommen habe, mitnehmen können.

III) S. 223, 1–14: Nach dem Tode des Vaters Manuel herrschte sein Sohn Alexios als *basileus autokrator*. Der Sitte zufolge hätte er jedoch mit der tatsächlichen Machtübernahme bis zum Vollzug seines sechzehnten Lebensjahres warten müssen[22]. Nach dem Gesetz begann die Adoleszenz (ἥβη = *pubertas*) für Männer mit vierzehn, für Frauen mit zwölf Jahren[23], obwohl der Beginn im Hinblick auf die Stellung der antiken Quellen sehr variiert[24]. Sie wird auch in den byzantinischen Überarbeitungen des Themas reflektiert, wie zum Beispiel in dem kleinen Traktat *Περὶ τῶν ἡλικιῶν ἀνθρώπου*[25]. Man kann nicht sagen, inwieweit die Übereinstimmung zwischen der Ergänzung[26]: τουτέστιν δωδεκαέτης, mit der ein Teil der Textüberlieferung die Erläuterung von Hesychios bezüglich des Lemmas ἄνηβος (α 5033 = I, S. 174 Latte: ὃ μήπω ἐπιφθάσας τὴν ὀφειλομένην ἡλικίαν) versehen hat, und zum Beispiel dem *Digenes Akritas* G IV, 1036 (Trapp): καὶ σὺ παῖς δωδεκάχρονος ἥβης ἐκτὸς ὑπάρχεις ("Du bist ein zwölfjähriges Kind, du bist kein Jüngling") zufällig ist[27].

Der Ausdruck, mit dem Niketas das Alter von Alexios hier bezeichnet[28], ist keine einfache Periphrase für ἄνηβος[29], sondern eine Präzisierung eben desselben allgemeinen Begriffs, insofern er im Unterschied zu jenem verstehen läßt, daß Alexios beinahe vierzehn Jahre alt war. Die numerische Präzisierung der Wendung, die hier von Niketas gebraucht wird[30], findet sich in dem Abschnitt der von van Dieten auf S.

---

[20] Vgl. Skylitzes 422, 19 (Thurn).

[21] Vgl. C. Morrisson, Monnaie et finances dans l'Empire byzantin, Xe–XIVe siècle, in: V. Kravari — J. Lefort — C. Morrisson, Hommes et richesses dans l'Empire byzantin, II, Paris 1992, S. 291–315, hier S. 306f., Anm. 57–58 (Nachdr. in dies., Monnaie et finances à Byzance: analyses, techniques, London 1994, Nr. IV).

[22] Vgl. Ai. Christophilopulu, Ἡ ἀντιβασιλεία εἰς τὸ Βυζάντιον, Σύμμεικτα 2 (1970) 1–144, hier 1f.

[23] Institutionum Graeca paraphrasis Theophilo Antecessori vulgo tributa, hrsg. von E. C. Ferrini, I, Berlin 1884 (Nachdr. Aalen 1967), S. 81, Tit. 22.

[24] S. Stephanus, s.v. ἥβη.

[25] J. F. Boissonade, Anecdota Graeca, II, Paris 1830 (Nachdr. Hildesheim 1962), S. 454–457.

[26] Die Datierung dieser Ergänzung ist mir nicht bekannt.

[27] Zum Thema im allgemeinen vgl. E. Patlagean, L'entrée dans l' âge adulte à Byzance aux XIIIe–XIVe siècles, in: Historicité de l'enfance et de la jeunesse. Actes du Colloque International, Athen 1986, S. 263–270.

[28] Vgl. hierzu z. B. Cassius Dio XXXVI, 25: μηδέπω καθαρῶς εἰς ἐφήβους τελῶν.

[29] Diesen Ausdruck verwendet Kinnamos 4, 15 (Bonn): "Manuel starb und übergab das Reich ἀνήβῳ παιδί".

[30] Vgl. auch S. 220, 22: τοῦ τῆς ἀρχῆς κληρονόμου παιδὸς οὔπω παραγγείλαντος εἰς ἥβην. In Anbetracht dieser Feststellungen weiß man nicht, inwieweit die Hypothese von P. Magdalino, The Empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180, Cambridge 1993, S. 19, Anm. 61, begründet ist, der von einer chronologischen Ungenauheit von Niketas spricht und sagt, daß sie von seiner Absicht herrühre, auf irgendeine Weise den Skandal der Hochzeit zwischen Alexios und Agnes von Frankreich zu verschleiern, die geschlossen wurde, als beide noch nicht das vorschriftsmäßige Alter von vierzehn bzw. zwölf Jahren erreicht hatten: Vgl. Leo VI., Novellen 74, 109 = S. 262, 5; 263, 19–265, 20; 354, 7; 355, 21–24 (Noailles-Dain).

223 zitierten *Panoplia dogmatica*: Hier liest man, daß Alexios noch keine *dreizehn* Jahre alt sei[31]. Konsequenterweise gibt Niketas auf S. 275, 4–5 das Alter des Alexios bei seiner Ermordung mit "nicht ganz fünfzehn Jahren" an. Aufgrund der Angaben bei Niketas muß man also annehmen, daß Alexios kurz nach dem 24. September (Todestag Manuels) des Jahres 1168 geboren wurde und im Jahre 1183 kurz vor seinem fünfzehnten Geburtstag starb.

Aber die anderen Quellen geben verschiedene, sich einander widersprechende Hinweise. Aus der *Kleinchronik* 14/81 (I, 146 Schreiner) erfährt man, daß Alexios II. am 10. September 1169 geboren wurde[32]; er hätte also beim Tod des Vaters erst kurz vorher das elfte Lebensjahr vollendet. In der Rede zum Tod Manuels I. schreibt Gregorios Antiochos dem kleinen Alexios die Weisheit Jesu Christi zu, der im Alter von zwölf Jahren eine Ansprache an die Lehrer im Tempel hält: Der Vergleich zwischen den beiden Jungen wird durch die Tatsache, daß beide gleich alt sind, verstärkt[33]. Die anonyme, in Versform verfaßte Chronik zur latinischen Eroberung Konstantinopels, die in der Vergangenheit häufig Objekt von Forschungen und Publikationen war[34], weicht in der Frage des Alters, obwohl sie im übrigen fast wie eine Umschreibung des Textes von Niketas anmutet, jedoch erheblich von diesem ab: Sie schreibt Alexios das Alter von siebzehn Jahren zu.

IV) S. 223, 7–9: ὅτε ὁ Φαέθων κτλ.: Das Porträt Alexios' II., wie es bei Eustathios von Thessalonike und bei Niketas erscheint, ist in all seinen rhetorischen Komponenten in einer eigens hierfür bestimmten Studie analysiert worden, die herausgestellt hat, wie sehr es sich in der Tradition des Topos der Kinderkaiser bewegt[35]. Die allgemein gefaßten Äußerungen der Verfasserin in Bezug auf die *Synkrisis* von Alexios und Phaëton (S. 191) können ergänzt und korrigiert werden, indem daran erinnert wird, daß in der hellenistischen Literatur περὶ βασιλείας ("über das Königtum") das Bild von Phaëton bereits zweifellos präsent ist als Beispiel eines jungen und unreifen Souveräns, der auf Grund seiner Unerfahrenheit in der Staatsführung ähnliche kosmische Schäden anzurichten riskiert wie der Sohn des Sonnengottes, der auf den väterlichen Wagen steigt und so beinahe einen Weltbrand verursacht. Eine Spiegelung dieses Bildes findet sich zum Beispiel bei Dio Chrysostomos, Or. 1, 46, und — wenn auch verschwommener — bei Julianos, Or. 3, 83d. Zum ersten Mal taucht das Bild in der lateinischen Literatur jedoch bei Seneca, ad Pol. 17, 3, auf: Von da an wird es immer wieder aufgenommen, angefangen bei Suetonius, Calig. 11, bis hin zu den *Panegyrika* von Claudianus, de IV cons. Hon. 59ff., de VI cons. Hon.

[31] So auch Wilhelm von Tyros, Chron., XXII, 4 (S. 1010, 20 Huygens).

[32] Vgl. den Kommentar von Schreiner zu demselben *chronicon breve* II, S. 172, Anm. 10.

[33] Vgl. W. Regel, Fontes rerum Byzantinarum, II, St. Petersburg 1917, S. 224, 16–17.

[34] Im Hinblick auf die Ausgaben vgl. K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches, München 1897, S. 393. Mir liegt sie in folgender Ausgabe vor: J. Müller, Byzantinische Analekten, Sitzungsber. K. Akad. d. Wiss. Wien., phil.-hist. Kl., IX/2 (185), S. 366, V. 16.

[35] R. Gentile Messina, Un princeps puer del XII secolo: Alessio II Comneno in Niceta Coniata ed Eustazio di Tessalonica, in: Byzantina Mediolanensia, hrsg. von F. Conca, Soveria Mannelli 1996, S. 187–198.

187ff., in Ruf. 2, 211ff.[36]. Da Alexios niemals allein regierte und von daher keine direkte Verantwortung für das verursachte Unheil trug, Phaëton hingegen persönlich die Katastrophe herbeiführte, für die er kritisiert wird, könnte man vielleicht einwenden, daß der Vergleich zwischen der geschichtlichen und der mythischen Figur nicht wirklich treffend ist. Aber ein solcher Vergleich war zu dieser Zeit üblich. Er findet sich zum Beispiel bei einem logos von Michael Choniates, I, 217, 20–26 (Lampros).

Die Quelle aber, aus der Niketas den Vergleich aller Wahrscheinlichkeit nach entnommen hat, ist der ihm wohlbekannte und in vieler Hinsicht benutzte Text von Eustathios von Thessalonike *Die Eroberung von Thessalonike*, S. 48, 22f. (Kyriakides), der behauptet, daß Andronikos Komnenos die Macht ergreifen mußte, "wenn man verhindern wollte, daß dieser junge Phaëthon, so wie jener des Mythos, ungeschickt den Wagen der höchsten Macht lenke und so alle Dinge zu einem schlechten Ausgang brächte".

Neue Quellen und Loci similes zur *Chronike diegesis*

S. 223–274 (van Dieten) (Das Reich Alexios' II.)

S. 223, 11–12: τὸ χαίρειν – μεμαθηκώς: vgl. Soph. Ai. 555; Io. Chrysost., ad Stagirium a daemone vexatum (PG 47, 445, 27).

S. 225, 48–50: τὸ τοῦ μυθικοῦ δράκοντος: vgl. Aesop. 291 (Hausrath), Plut., Ag. 2, 5.

S. 227, 23–228, 27: οἱ μὲν – μιμούμενοι: vgl. Plut., de audiendis poetis 11 (30c-d).

S. 228, 31: ἐφιλοκρίνει ... περιεργότερον: vgl. Niceph. Basilac., Or. in Nicolaum Muzalona 4 (S. 77, 14–15 Garzya).

S. 228, 44: ζώπυρον φιλίας: vgl. Theodoret., Ep. 59, 9–10 Azéma (s. auch S. 105, 75).

S. 228, 51–52: ἐπ' – ἐφεδρεύει: vgl. Prov. 1, 21; 8, 1.

S. 232, 35: τῆς ... κιγκλίδος ἐντός: vgl. Luc., Merc. cond. 21.

S. 234, 74: τὰ χείρω νικᾶν: vgl. Hom., Il. 1, 576 (s. auch S. 261, 88).

S. 236, 45 : πληθούσης ... ἀγορᾶς: vgl. Herod. IV 181, 3.

S. 241, 76: τὸν – οἶκον: vgl. Matth. 21, 13 (s. auch S. 233, 59–60).

S. 246, 29: τριήρεις – ἐκάλυπτον: vgl. z. B. Io. Chrysost., Sac. 6,12, 125 (S. 352 Malingrey).

S. 248, 67: εἶδος ἀγετόν: vgl. Hom., Il. 5, 787.

S. 249, 86: ἀκήρυκτον πόλεμον: vgl. Herod. V 81, 2.

S. 252, 78: τῶν ἐκείνου ποδῶν περιλιχμᾶται τὰ πέλματα: vgl. Esther 4, 17d.

S. 252, 83: ἡλικίας ἀναδρομήν: vgl. Greg. Nyss., in Eccles. V (S. 419, 18 Alexander); ders., in inscript. Psalm. V (S. 110, 20 McDonough).

[36] R. degl'Innocenti Pierini, Caligola come Fetonte, Giornale italiano di filologia, n.s. 16 (1985) 73–89.

S. 256, 64: κειμένῳ ἐπεμβαίνοντα: vgl. Aristoph., Nub. 550.

S. 258, 21: εἱρκτῇ ζοφώδει: vgl. Theodor., Or. de prov. VIII (PG 83, 708 B).

S. 259, 34: οἱ ἐς νοῦν βάπτοντες: vgl. Anna Comnena IV 5, 6 (I, 157, 10–11 Leib); Eust. Macremb., De Hysmines et Hysminae amoribus II 8, 2 (Hercher) (s. auch S. 205, 18; 219, 81–82; 449, 37–38; 624,13).

S. 269, 83: καπνὸς φλόγα περὶ αὐτὸν εἰληθείς: vgl. Ps. Mosch. 4, 104.

S. 271, 52: καὶ ἀκκιζόμενον – εἰρωνευόμενον: vgl. Synes., Ep. 121 (S. 296, 11 Garzya).

Bibliographie

Hendy, Studies
M. F. Hendy, Studies in the Byzantine Monetary Economy c. 300–1450, Cambridge 1985.

Palladius, Lausus and the *Historia Lausiaca*

Claudia Rapp

The *Historia Lausiaca* is one of the core texts for our knowledge of the growing monastic movement in the late fourth century[1]. The author, Palladius of Helenopolis, describes in lively detail the ascetic practices, miracles, and teachings of the holy men and women in Egypt, Palestine and elsewhere in the Roman Empire. He had met most of them on his travels, and in the case of a few, he had actually been a disciple. In addition to his first-hand accounts, Palladius also includes edifying tales about holy people which had been recounted to him by others. Scholars have mined the rich material assembled in this work for details about the early history of monasticism[2], they have investigated its relation to similar collections of edifying stories in the form of a travel account, especially the *Historia Monachorum*[3]; and they have traced Palladius' personal allegiance to the ascetic and spiritual teaching of his spiritual father Evagrius Ponticus[4]. Little attention, however, has been paid to the circumstances in which Palladius composed his work, nor has the role of Lausus been sufficiently explored. In the following, I will highlight the importance of Lausus as Palladius's literary patron and then examine Palladius' response in formulating a spiritual ideal specifically tailored to Lausus' situation.

Palladius wrote the *Historia Lausiaca* in 420, according to the chronological indications he gives in the Prologue[5]. It was commissioned by Lausus, the *praepositus sacri cubiculi* at the court of Theodosius II. This commission was an offering of good will by the court circles in Constantinople to Palladius, a prominent advocate of John Chrysostom. Sixteen years previously, the Emperor Arcadius and his wife Eudoxia had conspired with a large number of malcontents to depose and banish John Chrysostom, the Patriarch of Constantinople, who then died in exile in Cucusus on the Black

---

[1] It is a pleasure to acknowledge the many fruitful conversations about Palladius I have had with Peter Brown, Christopher T. Lee and Michael Reddies. My greatest debt of gratitude is to Paul Speck, whose seminar at the Freie Universität Berlin first introduced me to the strange and fascinating world of early monasticism.

[2] For example, D. J. Chitty, The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire, Oxford 1966 (rpt. New York, s.a.).

[3] R. Reitzenstein, Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker, Göttingen, 1916; and more recently, G. Frank, The Historia Monachorum in Aegypto and Ancient Travel Writing, in: Studia Patristica 30, ed. E. A. Livingstone, Leuven 1997, pp. 191–195.

[4] Draguet, L'Histoire Lausiaque; A. Guillaumont, Les "Képhalaia Gnostica" d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens, Paris 1962, pp. 74–77.

[5] On Palladius, his life and work, see B. Flusin, Pallade d'Hélénopolis, in: Dict. de Spiritualité XII/1 (1984) 113–126.

Sea in 407[6]. His ignominious demise caused an uproar among his followers and rioting in the capital. It resulted in many injuries and a devastating fire which destroyed the church of Saint Sophia. John Chrysostom also had staunch supporters among the clergy outside the capital. The most vociferous among them was Palladius, the bishop of Helenopolis in Bithynia since 399[7]. In 400, Palladius was appointed a member of a commission that was to investigate irregularities in the administration of the episcopal see at Ephesus[8]. From John's reliance on Palladius in this matter, we may assume that he knew and trusted Palladius. When the commission failed to resolve the situation, John Chrysostom took charge himself. He traveled to Ephesus and appointed and consecrated Heraclides as bishop of that city, thus ending the local schism[9]. In 402, when John's adversaries drew up a list of complaints, this was held against him as interference in an ecclesiastical province that was outside of his jurisdiction[10]. They also investigated Palladius because of his association with Heraclides, the new bishop of Ephesus, who was reputed to harbor Origenist sympathies[11].

This was one of the accusations that resulted in John's deposition from his office at the Synod of the Oak. In 404, he departed from the capital under military escort to his place of exile on the Black Sea. Palladius now became a partisan for the cause of the deposed Patriarch. Along with a number of other bishops and clergymen, he traveled to Rome in order to present Pope Innocent with a petition protesting John's unfair dismissal[12]. The delegation returned to the Eastern Empire with a papal letter condemning the treatment of John as unjustified and irregular and insisting he be reinstated. This papal missive had no effect. A large number of bishops who supported John were either sent into exile or voluntarily retired from public life. Palladius was exiled to Syene in Egypt[13], and his brother Briso left his church and took up farming on his estate[14]. John expressed his appreciation for the support of Palladius in two let-

---

[6] For the factionalism that led to the demise of the patriarch, see J. H. W. G. Liebeschuetz, Friends and Enemies of John Chrysostom, in: Maistor. Classical, Byzantine and Renaissance Studies in Honor of R. Browning, ed. A. Moffatt, Canberra 1984, pp. 85–111. The most detailed biography remains Baur, John Chrysostom and his Time.

[7] Palladius seems to imply a connection between his accession to the episcopate and his support of John: Palladius, HL 35, 12, p. 176, 107–109. The edition of G. J. M. Bartelink, which I use, presents an improved version of Butler's text. Cf. Butler, The Lausiac History of Palladius. For an English translation, see Meyer, Palladius.

[8] Palladius, Dial. XIV, 93–102.

[9] Socr., HE VI, 11, 8–11, pp. 329, 17–330, 8; Soz., HE VIII, 6, 2, p. 358, 12–15.

[10] Photius, Bibliotheke, cod. 59, p. 100, 8–11.

[11] Photius, Bibliotheke, cod. 59, p. 108, 70 and 90. Like Palladius, Heraclides was a disciple of Evagrius and had spent some time with the monks of Sketis: Soz., HE VIII, 6, 2, p. 358, 13–15.

[12] Palladius, Dial. IV, 9; cf. III 76–78; Soz., HE VIII, 26, 19, p. 387, 11–14.

[13] Palladius, Dial. XIX, 193–195 and XX, 41–42. Cf. the cryptic reference to his eleven months of confinement in a dark cell: Palladius, HL 35, 13, p. 176, 109–111.

[14] Palladius, Dial. XX, 55–57. It is not clear to me whether Palladius' brother is to be identified with one or more of the following: A certain Briso is the addressee of two letters by John Chrysostom, who thanks him for his support and asks him to prove his friendship by keeping up their correspondence (John Chrysostom, Ep. 190 and Ep. 234, PG 52, 718 and 739). Then there is Briso, the trusted eunuch of the

ters that he wrote from his exile[15]. Exhausted from the strenuous journey to the Black Sea and worn down by a protracted fever, which had been exacerbated by the lack of proper medical attention, John died in Cucusus in 407. The news reached Palladius quickly, for by 408, he composed his first surviving work, the *Dialogue on the Life of John Chrysostom*, which extols John's conduct of office, praises his numerous good deeds, and laments his unjust treatment by the Synod of the Oak. Palladius makes no secret of his animosity towards John's main adversaries, including the Emperor Arcadius and the Empress Eudoxia whom he holds responsible for John's exile.

Nothing is known about Palladius' life from 408 until 417 when he was appointed bishop of Aspona in Galatia Prima[16], and emerged from hiding to resume a prominent role in the church. Whether this appointment occurred because his partisanship for John had mellowed, or because the ecclesiastical establishment wished to make a conciliatory gesture, is impossible to say. We do know, however, that Palladius' appointment coincides with the Church's first efforts to heal the schism with the Johnnites. In 413, Patriarch Alexander of Antioch had John's name entered into the diptychs of his church, which was an official act of recognition of John's orthodox faith and of the legitimacy of his episcopate[17]. Atticus, the new Patriarch of Constantinople, followed suit in 417/418. He did so not of his own account, but after consultation with the Emperor Theodosius II, perhaps even at the emperor's prodding, and under pressure from the followers of John who were continuing to threaten unrest in the capital[18]. Cyril of Alexandria, the grandson of Patriarch Theophilus who had been one of John's main accusers, was the last Patriarch to overcome his opposition. By 430, he had paid his respects to the ashes of Chrysostom[19]. The full rehabilitation of the memory of John Chrysostom by the Church in Constantinople was accomplished through the

---

Empress Eudoxia who suffers a headwound for his support of John's anti-Arian campaign (Socr., HE VI, 8, 8, p. 325, 23–25) and was sent by the Empress to recall John from his first exile (Socr., HE VI, 16, 6, p. 339, 1–3; Soz., HE VIII, 18, 5, p. 373, 23–24). Finally, a Briso, bishop of Philippi in Thrace, was one of the bishops that gathered in Constantinople to investigate and finally condemn John's return to Constantinople after his expulsion by the Synod of the Oak (Socr., HE VI, 18, 6, p. 341, 15–19). According to Palladius, HL 35, 8, p. 172, 71–74, Palladius had a brother and a sister who joined the monastic life. It is conceivable that his sister was associated with the noblewoman Olympias, an avid supporter of John Chrysostom. We are told that the three sisters Elisanthia, Martyria and Palladia were among the founding members of Olympias' convent. Elisanthia was related to Olympias and became the second abbess after the holy woman's death: Vita Sanctae Olympiadis et Narratio Sergiae de Eiusdem Translatione, Anal. Boll. 15 (1896) 400–423, ch. 6, p. 414, 10–16, and ch. 12, p. 418, 21–23. Palladia's name might suggest a family connection to Palladius.

[15] John Chrysostom, Ep. 113 and Ep. 148, PG 52, 669 and 699–700.

[16] Socr., HE VII, 36, 15, p. 385, 25–26, includes Palladius in a list of bishops who were transferred laterally from one see to another.

[17] Theodoret, HE V, 35, 5, p. 338, 8–9. For the long process of the rehabilitation of the patriarch, see Baur, John Chrysostom and his Time, II, pp. 445–460.

[18] He explains his reluctance in a letter to Cyril of Alexandria: Ep. ad Cyril. 75, PG 77, 349C/D. See also Socr., HE VII, 25, 2, pp. 372, 25–373, 1, and Theodoret, HE V, 34, 12, p. 337, 3–5.

[19] Nestorius, Sermo 12, 5 [delivered December 12, 430], PL 48, 852. See also Baur, John Chrysostom and his Time, II, pp. 450–452.

instatement of a regular feast in his celebration by the Patriarch Nestorius in 428[20], and finally, a decade later when Patriarch Proclus ordered the translation of his relics to the capital where they were welcomed by a solemn procession headed by the Emperor and his pious sister Pulcheria[21]. The commissioning of Palladius to write his monastic memoirs, which were completed in 420, must be understood as a chapter in the larger policy of reconciliation with the Johnnites. Lausus, who asked Palladius to write down his experiences as a monk, was a public officer and a prominent member of the imperial household[22].

Lausus met Palladius in 391 when both first arrived in Egypt with the intention of entering into the monastic life[23]. He eventually pursued a career in the imperial service, but still strove to adhere to a Christian lifestyle as much as his circumstances permitted. Although Lausus was a man of considerable wealth, he gave generously to charitable purposes, as Palladius himself approvingly notes[24]. He supported the monastery which Melania the Younger founded on the Mount of Olives in Jerusalem[25]. Bishop Firmus of Caesarea in two letters to Lausus, with whom he enjoyed a regular correspondence, mentions that the latter lived in a splendid house in Constantinople and gave generous charitable donations to the poor[26]. In contrast to this praise stands the highly critical tone of the letter addressed to a Lausus *primiscrinius* by the hermit Nilus of Ancyra, who berates his addressee for amassing enormous wealth without consideration for worthy efforts of charity[27]. Perhaps this letter dates from an early stage in Lausus' life, before he dedicated himself to the pursuit of Christian causes. Lausus' wealth enabled him to build a large mansion in the immediate vicinity of the imperial palace. The most spectacular part of this structure was a long hall which was adorned with the finest collection of statues of pagan deities of its day[28]. In the apse, towering over the display along the walls, was a gigantic statue of Zeus, made by the famous classical sculptor Phidias, which had originally been displayed in the temple in Olympia. Pagan statues such as these must have been relatively easy to come by in the decades after Theodo-

---

[20] Marcellinus Comes, ed. Th. Mommsen, MGH, Auct. Ant. XI/2, p. 77, 6–9.

[21] Socr., HE VII, 45, 1–4, p. 392, 13–24, Theodoret, HE V, 36, 1–2, p. 338, 10–18.

[22] E. Schwartz, Palladiana, Zeitschr. neutest. Wiss. 37 (1938) 161–204, pp. 197–200, and Hunt, Palladius, p. 480, observe that the date of publication at the time when the tensions over the fate of John Chrysostom were just beginning to subside accounts for the paucity of autobiographical detail that Palladius profers. Surprisingly, they do not note the significance of Lausus' commission.

[23] Palladius, HL, 71, 6, pp. 290, 45–292, 1.

[24] Palladius, HL, Pref. 9, p. 10, 80–82.

[25] Vita Melaniae Junioris, Latin Version, Ch. 41, ed. Rampolla del Tindaro, Santa Melania giuniore, Rome 1905, p. 24, 5–8.

[26] Firmus of Caesarea, Ep. 9 and Ep. 20, PG 77, 1488C–1489A and 1497A.

[27] Nilus, Ep. II, 153, PG 79, 272C/D. For the author, whose earliest letter dates from just before the year 390, see M.-G. Guérard, Nil d'Ancyre, Dict. de Spiritualité 11 (1982) 345–356. For the office of *primiscrinius*, head of a subdivision in the imperial administration, see W. Ensslin, Primiscrinius, RE Suppl. VIII (1956) 624–628.

[28] This is discussed in detail by C. Mango — M. Vickers — E. D. Francis, The Palace of Lausus at Constantinople and its Collection of Ancient Statues, Journ. of the History of Collections 4/1 (1992) 89–98.

sius I had ordered the closure of all pagan temples. The aesthetic pleasure of the collector did not necessarily conflict with the pious aspirations of the former would-be monk. Lausus' collection of statues could be reinterpreted as a Christian allegory in which Zeus stood for the supreme deity, symbolizing God and his rule over the various forces of the universe, represented here by the statues of lesser pagan gods.

Our knowledge about Lausus' political career is rather patchy[29]. According to the testimony of Palladius, Lausus held the position of *praepositus sacri cubiculi* at the time when the *Historia Lausiaca* was written, in 420. However, he cannot have remained in this office continuously, for it was held in 421 by Antiochus, in 422 by Macrobius, in 431 by Paulus and later in the same year by Chryserus. Lausus was certainly active in the public arena in 431, when Cyril of Alexandria expressed his hope that the Empress Pulcheria could be persuaded to support the appointment of the eunuch to the post of *praepositus* as a counterbalance to the growing power of Chryserus[30]. Whether he regained this post at that time, as Cyril had wished, or at a later date, we do not know. In 434 and again in 442, Felix is known to have been *praepositus sacri cubiculi*. It is entirely possible that Lausus held the post more than once. In 436, it was Lausus 'the *praepositus*' who welcomed Melania the Younger to the capital when she was visiting her sick uncle[31]. Her orthodox preaching in the capital so infuriated the demon of the Nestorian heresy that he exclaimed: 'if I could harden the hearts of Lausus and of the emperors . . .'[32].

Lausus' position as *praepositus sacri cubiculi* distinguished him in two important ways: he was a eunuch[33] and his office put him in charge of the women's quarters at the imperial court. He was not the only eunuch in his time to display an active interest in the ascetic life. Amantius, the *cubicularius* of the Empress Eudoxia and a contemporary of Lausus, was generous in his charity, hospitable to strangers and disciplined in fasting. His wish to go on a pilgrimage was denied by his mistress who feared that

---

[29] This is further compounded by the difficulty in deciding whether the scattered references to individuals of this name refer to one, or to several men.

[30] Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. E. Schwartz, vol. I/4: Concilium Universale Ephesenum, Berlin — Leipzig 1922–1923, pp. 223, 40–224, 1.

[31] Vita Melaniae Iunioris, ch. 53, p. 230. For a biography of Melania the Younger, see E. A. Clark, Piety, Propaganda, and Politics in the Life of Melania the Younger, Studia Patristica 18/2 (1986), rpt. in: ead., Ascetic Piety and Women's Faith. Essays on Late Ancient Christianity, Lewiston, NY — Queenston, Ont. 1986, pp. 61–94.

[32] Vita Melaniae Iunioris, ch. 54, p. 234.

[33] Although no contemporary source specifically mentions that Lausus was a eunuch, this must have been one of the qualifications for his office. The Byzantine historian Kedrenos mentions Lausus as one of the eunuchs who exerted great influence at the court of Theodosius II: Georgius Cedrenus, I, p. 587, 7–11 (Bonn). H. Scholten, Der Eunuch in Kaisernähe. Zur politischen und sozialen Bedeutung des praepositus sacri cubiculi im 4. und 5. Jahrhundert n. Chr. (Prismata. Beitr. zur Altertumswissenschaft 5) Frankfurt a. M. 1995, pp. 230f., gives a very summary treatment of Lausus. On eunuchs in Early Christianity, see the illuminating pages by P. Browe, Zur Geschichte der Entmannung. Eine religions- und rechtsgeschichtliche Studie, Breslau 1936, pp. 18–36. For an excellent recent study, see K. M. Ringrose, Living in the Shadows. Eunuchs and Gender in Byzantium, in: Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History, ed. G. Herdt, New York 1994, esp. pp. 99–102, on the ambiguous and uneasy statements by men of the church regarding eunuchs and their ability to practice celibacy.

he would take up the habit in the Holy Land[34]. The household of pious women of noble descent often included a number of eunuchs. The community led by Melania the Younger and her mother Amelia on their South Italian estates consisted of 15 eunuchs and 60 virgins[35]. Similarly, Poimenia, a wealthy woman related to the house of Theodosius, traveled around Egypt with an entourage that included at least two eunuchs and a bishop[36].

Palladius is well aware of Lausus' access to the women at the court. In his preface, he expresses the hope that his work will contribute to the spiritual growth of Lausus himself, and that Lausus in turn will become an example and an inspiration 'those around you, to those below you and to the Emperor himself'[37]. In other words, Palladius wishes to reach beyond Lausus to Pulcheria, the sister of Theodosius II known for her religious devotion, and her aristocratic women associates[38]. At the time of the composition of the *Historia Lausiaca*, Pulcheria was at the height of her influence which was to wane soon enough with Theodosius II' marriage to Athenais-Eudocia, in 421. Her piety was well legendary. At the age of 14, Pulcheria publicly vowed herself to a life of perpetual virginity[39]. A few years before Palladius wrote the *Historia Lausiaca*, the Patriarch Atticus of Constantinople composed a treatise 'On Faith and Virginity' addressed to Pulcheria and her sisters[40]. Under her influence, the court was transformed into a veritable monastery, where the emperor and his sisters rose every night to pray and chant antiphons, and fasted twice a week. Theodosius learned the Scriptures by heart, while his sisters devoted themselves to the womanly occupation of weaving and to works of charity[41].

Lausus' intention in commissioning the *Historia Lausiaca* was to generate an instrument of reconciliation with a prominent advocate of John Chrysostom's cause. As I will show in the following, Palladius responded in the same conciliatory spirit by presenting the grand chamberlain and the women at court with a definition of monas-

---

[34] Vita Porphyrii, ch. 52, ed. H. Grégoire — M.-A. Kugener, Marc le Diacre, Vie de Porphyre, évêque de Gaza, Paris 1930, p. 43, 6–14.

[35] Palladius, HL 61, 6, p. 268, 51–54.

[36] Palladius, HL 35, 14–15, pp. 176, 117–178, 131. On Poimenia and her background, see P. Devos, La "servante de Dieu" Poemenia d'après Pallade, la tradition copte et Jean Rufus, Anal. Boll. 87 (1969) 189–212.

[37] Palladius, HL, Pref. 3, p. 6, 30–32.

[38] This was noted, among others, by Hunt, p. 459. Palladius' intention to reach a partly female audience may also explain the pronounced gender-inclusiveness of this work. For the gender-distribution of Palladius' stories, see A. L. Fisher, Women and Gender in Palladius, Studia Monastica 33 (1991) 23–50. For a biography of Pulcheria, see K. G. Holum, Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity, Berkeley etc. 1982, pp. 79–111.

[39] Soz., HE IX, 1, 3, p. 390, 13–15.

[40] This work is now lost. Gennadius, De Viris Illustribus 53, ed. E. C. Richardson (Texte und Untersuchungen 14), Leipzig 1896, p. 79, 26–28; Marcellinus Comes, p. 73, 8–12 (Mommsen). Cf. K. G. Holum, Pulcheria's Crusade A.D. 421–422 and the Ideology of Imperial Victory, Greek, Roman and Byz. Stud. 18 (1977) 153–172, p. 162.

[41] Soz., HE IX, 3, 1–3, pp. 394, 30–395, 11; Socr., HE VII, 2, 3, p. 348, 22–24 and VII, 22, 2–5, pp. 368, 19–369, 5; Theodoret, HE V, 36, 4, p. 339, 2–5.

ticism that mediates between his own early Evagrianism and the monastic practices embraced by Constantinople. Though he was careful not to abandon the ideals of his youth, Palladius nevertheless acknowledged the existence and validity of other monastic principles and the possibility of pursuing them in a secular environment. It has long been noted that Palladius' view of the monastic quest for spiritual perfection was deeply influenced by his teacher Evagrius Ponticus[42]. Recent studies on the Coptic translation of the *Historia Lausiaca* have shown that the original Greek version of this text was not only inspired by Evagrius, but also by the thought of Origen, and that these passages were expunged in the course of the transmission of this work because of their heretical connotations. Furthermore, Gabriel Bunge has argued convincingly that the *Historia Lausiaca*, in its present form, is based on an earlier work that Palladius composed between 388 and 399 to record his sojourn among the monks of Egypt, and which he expanded in scope and outlook after receiving Lausus' commission[43]. The monastic spirituality propagated by Evagrius, who was himself influenced by Origen, places great emphasis on personal progress to spiritual perfection, on the importance of contemplation and prayer in maintaining continual communication with God, and on the internalization of Christian virtues[44]. He advocated withdrawing from the world and living in a well-organized society where individuals followed the advice and instruction of a master. The disciples of a master formed a community among themselves which became a testing ground for virtues such as charity and humility. This Evagrian model of the monastic life was popular especially in Egypt and Syria. It is possible that the young John Chrysostom was influenced by it when he spent four years as a monk in the desert near Antioch.

In Constantinople, a different ideal of monasticism seems to have prevailed. Gilbert Dagron has argued convincingly that the monasteries in the capital sprung up independently of the Egyptian tradition. These were loose-knit communities which revolved around a leader who lived on the outskirts of the city, often on properties donated by wealthy aristocrats[45]. Some of these groups dispersed as soon as their founder or his successor had died. Others developed into more organized entities. All of these monastic founders shared a willingness to get involved in ecclesiastical disputes, especially during the Arian controversy, and to nourish their acquaintance with prominent public figures, including the emperor. The great mass of the monks also did not shrink from appearing in public to display their loyalties. These monks were distinguished by the external circumstances of their life, their suburban abodes, and their dress. The struggle for personal spiritual progress, by contrast, does not feature prominently in the hagiographies of their leaders. These

---

[42] See note 4 above.

[43] G. Bunge, Palladiana I: Introduction aux fragments coptes de l'Histoire Lausiaque, Studia Monastica 32 (1990) 78–129. The arguments are conveniently summarized in G. Bunge — A. Vogüé, Quatre eremites égyptiens (Spiritualité orientale 60), Begrolles-en-Mauges (Abbaye de Bellefontaine) 1994, pp. 76–80.

[44] On the Evagrian ideal, see also E. A. Clark, The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate, Princeton 1992, pp. 75–79.

[45] G. Dagron, Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine (451), Trav. et Mém. 4 (1970) 229–276.

monastic groups in the capital were among the most powerful, vociferous and violent opponents of John Chrysostom. Dagron suggests that the incompatibility of two very different ideals of the monastic life contributed to the fall of the Patriarch: the pious activism indigenous to the capital and the spiritual contemplation popular in Egypt and eloquently advocated by Evagrius. If these ideological differences were at the heart of the internecine battles which had divided the church during the early decades of the fifth century, then Lausus' commissioning of Palladius also constituted an invitation to this prominent disciple of Evagrius to publicize his monastic ideal, which had also been shared by John Chrysostom.

Nowhere is Palladius newfound moderation and philosophy of 'live and let live' expressed more clearly than in Chapter 14 which tells the story of the two sons of a merchant. One gave away his entire inheritance, learned a craft to support himself, and dedicated himself to a life of asceticism and prayer. The other used his inheritance to found a monastery which provided food and shelter for those in need. After their death, a dispute arose about which brother had led the more perfect life, the ascetic recluse or the active practitioner of charity. The issue was settled by Abba Pambo who announced that, in a vision, he had seen both of them in Paradise[46]. In the same spirit, Palladius assures Lausus that his position at the imperial court does not present an obstacle to his spiritual progress. In his prefatory remarks, he proclaims the validity of the quest for personal spiritual growth and encourages the practice of ascetic virtues such as abstinence or moderation in food and drink[47], whether it takes place in the harsh environment of the desert or at the court in Constantinople. Regardless of location, the true monastic virtues are a state of mind rather than a condition of the body. In fact, the pursuit of ascetic toil, charity, celibacy or virginity can lead to excessive activity and become a goal in its own right, and thus stand in the way of achieving a passionless state of mind[48]. Arrogance or self-importance (ὑπερηφανία) which are often the result of a misguided pride in one's accomplishments and lead to the rejection of the instruction of one's spiritual master present a similar danger[49]. In warning against ὑπερηφανία, Palladius follows his teacher Evagrius. Building upon the notion, put forward in Mark 7:22, that pride is one of the evil thoughts that issues from the human heart, Evagrius counts ὑπερηφανία as the eighth and most dangerous of the *logismoi* that imperil a monk's spiritual progress. It generates a false sense of security, counteracts humility and hinders the complete dependence on God's assistance[50].

The themes of sexual renunciation and arrogance are Palladius' central message that seems to be directed specifically at the eunuch Lausus. He resumes them in a cluster of seven chapters, four of which deal with castration, real or imagined (Ch.

---

[46] Palladius, HL 14, pp. 58, 1–62, 50. On the Evagrian connotations in this chapter, see Draguet, L'Histoire Lausiaque, pp. 354–356.

[47] Palladius, HL, Pref. 10–14, pp. 10, 88–14, 145.

[48] Palladius, HL, Pref. 8, p. 10, 71–78.

[49] Palladius, HL, Letter to Lausus, ed. Butler, The Lausiac History of Palladius, p. 7, 6–8.

[50] Evagrius Ponticus, Praktikos, ch. 14, ed. A. Guillaumont — C. Guillaumont, Évagre le Pontique, Traité pratique ou Le moine, vol. 2 (Sourc. Chrét. 171), Paris 1971, pp. 532–534; cf. also ch. 6, p. 508, 5.

23–29)[51]. The sequence begins with Palladius' own experience. As a young hermit, he was so deeply ashamed about his sexual desires that instead of confiding in his teacher Evagrius, he went to Scetis. There, he met the hermit Pachon whose story became a source of encouragement for him. A very lively phantasy of a physical encounter with an Ethiopian girl had weighed so heavily on Pachon's conscience that he went out to the desert and found a poisonous asp which he held to his genitals in an attempt at suicide. But he was saved by a voice from heaven, which declared that God had sent him this trial so that he would not become boastful because of his asceticism, but rather recognize his weakness and depend on the help of God. This episode establishes the recurring theme that runs through all the following stories: the dangers of boastfulness and pride that can easily befall those who have succeeded in living a life of austere asceticism; the sexual temptations sent by God as a reminder of one's human weakness; and the importance of the spiritual father, the community with fellow monks and the frequent participation in the eucharist as the only preventive to excessive self-assurance — a notion prominent in Evagrian monastic thinking.

The following chapter (Ch. 24) tells the story of Stephen of Libya who underwent a surgical procedure on his genitals. Throughout the operation, the hermit remained unperturbed and conversed happily with his horrified visitors, pointing out that perhaps these body parts deserved to be punished already in this life. Palladius explains that he included this story so that we do not think it strange when we see some holy men undergoing such travails. The next chapter (Ch. 25) contains the cautionary tale of Palladius' fellow-monk Valens who had delusions of ascetic grandeur (the word ὑπερηφανία is used), which led him to question the authority of the superior of his monastery and to reject the eucharist. Palladius concludes this story with the admonition that virtuous actions are worthless if they are not performed with the right intention. The theme of excessive pride and ensuing punishment continues with the story of Heron, who lived in the vicinity of Palladius (Ch. 26). Heron had mastered his dietary needs to excess and had memorized an astounding portion of the Holy Scriptures. Eventually, he became convinced that he could dispense with spiritual masters, became hostile towards Evagrius and even rejected the eucharist as unnecessary. But he was reminded of his weakness when he fell into sin with an actress in Alexandria. He developed an ulcer which eventually caused his genitals to fall off. Thus chastised, he returned to his cell, confessed his wrongdoings to his spiritual fathers and died in peace a few days later. Ptolemy, the protagonist of the next chapter (Ch. 27), is an unredeemed Heron. For a long time, he mastered the demanding life in the arid desert, at a great distance from other ascetics and deprived of regular participation in the eucharist. Over-confident in his own abilities, he then departed from the desert and went all over Egypt, succumbing to a life of gluttony. Palladius declares that Ptolemy in this manner met his just deserts for his senseless false convictions. Chapter 28 is the cautionary tale of a virgin in Jerusalem who lived for six years shut up in a small cell, but then fell into

[51] By comparison, the Spiritual Meadow, a similar collection of edifying stories in the form of a travel account from the early seventh century, contains only one tale of male genitalia rendered impassionate: Pratum Spirituale, ch. 3, PG 87, 2853C–2856B.

sin with the servant who brought her food. This lapse occurred, Palladius explains, because her ascetic achievements had been motivated by haughtiness and the despisal of others (the key word is again ὑπερηφανία). The last chapter in this sequence (Ch. 29) returns to the theme of relief from sexual desires, this time through an imagined castration. Elias was so overcome with desire for the virgins in the convent he had founded that he retreated to the desert to pray for relief. He found reassurance in a dream: three angels descend from heaven to castrate him, 'not in truth, but in imagination'. His inner peace thus restored, Elias returned to the convent where he lived in a remote cell for another forty years.

Palladius returns to the issue of impressive, but worthless acts of asceticism in a long chapter (Ch. 47) which describes his visit, in the company of Evagrius and a certain Albanius, to the famous hermit Paphnutius. The three visitors had long pondered the question why ascetics fail to attain their goal, sometimes even falling into immorality, and were alarmed by the stories, mentioned above, of the fate of Stephen[52], Valens, Heron and Ptolemy. These dramatic events, Paphnutius explains to them, are the punishment for the inflated self-confidence (ὑπερηφανία) of those ascetics who are given to excessive pride, instead of acknowledging their own dependence on God's help and assistance[53]. Palladius takes up the theme of proper mental disposition versus worthless asceticism again at the very end of his work, when he praises Lausus for his steadfastness in his religious dedication, even though his current position at court has brought him great honor, wealth and power[54]. According to the monastic philosophy propagated by Palladius, Lausus' spiritual quest does not lag behind that of the over-confident, but ultimately misguided ascetics of the desert. Yet, Palladius also issues a warning to Lausus when he combines his cautionary tales against boastfulness with stories of castration. These must have carried special meaning for the Grand Chamberlain because of his physical condition as a eunuch. While the absence of the offending parts is so desperately desired by the hermits who struggle with their sexual desires[55], Palladius seems to say, Lausus ought not to take pride in the fact that he is liberated from these concerns. Palladius' skepticism regarding the usefulness of castration for the aspiring ascetic also contains an implicit criticism of Origen, who was known to have castrated himself in his youth in order to master his sexual desires[56]. This point must have pleased the erstwhile enemies of John Chrysostom who had accused the Patriarch, among other things, of being an Origenist sympathizer. Palladius thus manages to insert into his personal spiritual lesson to Lausus a concession to his former adversaries.

The *Historia Lausiaca* thus is a document of reconciliation on two levels. The invitation by the Grand Chamberlain of the court of Theodosius II to a well-known partisan

---

[52] Meyer, Palladius, p. 207, n. 430, notes that if this Stephen is the same as the one who undergoes surgery in Ch. 24, then his tumor must have been the result of his sexual misconduct.

[53] Palladius, HL 47, 3–17, p. 226, 22–236, 115. Cf. also the tale of the ὑπερηφανία of the hermit, whose excessive asceticism led him to believe that he was a priest: Palladius, HL 53, p. 244, 1–9.

[54] Palladius, HL 71, 6, p. 292, 48–52.

[55] See Palladius, HL 11, 4, p. 52, 24–27, for a further story of punitive genital self-mutilation.

[56] Eusebius HE VI 8, 1–2, p. 228, 14–24 (Schwartz).

of John Chrysostom to compose his monastic memoirs was intended to heal the rift between the Johnnites and the political and ecclesiastical establishment. Palladius responded in the same conciliatory spirit, offering to his audience in Constantinople a monastic ideal that owes the underpinnings of its spirituality to the teaching of Evagrius and at the same time acknowledges that even amidst the bustle of the capital the path to spiritual perfection is open to those, like Lausus, who seek it with an earnest heart.

Bibliography

Baur, John Chrysostom and his Time
Ch. Baur, John Chrysostom and his Time, 2 vols., Westminster, MD 1956 (first published in German 1929).

Butler, The Lausiac History of Palladius
C. Butler, The Lausiac History of Palladius (Texts and Studies 6), Cambridge 1898–1904.

Draguet, L'Histoire Lausiaque
R. Draguet, L'Histoire Lausiaque, une oeuvre écrite dans l'esprit d'Évagre, Rev. Hist. Eccl. 41 (1946) 321–364, ibid. 42 (1947) 5–49.

Hunt, Palladius
E. D. Hunt, Palladius of Heleneopolis: A Party and its Supporters in the Church of the Late Fourth Century, Journ. Theol. Stud., n.s. 24 (1973) 456–480.

Meyer, Palladius
R. T. Meyer, Palladius: The Lausiac History (Ancient Christian Writers 34), Westminster, MD — London 1965.

Palladius, Dial.
Palladios, Dialogue sur la Vie de Jean Chrysostome, vol. I, ed., transl. and annot. A.-M. Malingrey — Ph. Leclercq (Sourc. Chrét. 341) Paris 1988.

Palladius, HL
Palladio, La storia Lausiaca, intr. Ch. Mohrmann, ed. and comm. G. J. M. Bartelink, transl. M. Barchiesi (Vite dei Santi 2), s.a., s.l. [Milan].

Photius, Bibliotheke, cod. 59
Photius, Bibliotheke, cod. 59 (=Acts of the Synod of the Oak), ed. A.-M. Malingrey, Palladios, Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome, vol. 2 (Sourc. Chrét. 342), Paris 1988.

Socr., HE
Sokrates, Kirchengeschichte, ed. G. Ch. Hansen, Berlin 1995.

Soz., HE
Sozomenus, Kirchengeschichte, ed. J. Bidez, rev. G. Ch. Hansen, Berlin 1960.

Theodoret, HE
Theodoret, Kirchengeschichte, ed. L. Parmentier, Leipzig 1911.

Vita Melaniae iunioris
Vie de sainte Mélanie, ed. and tr. D. Gorce (Sourc. Chrét. 90), Paris 1962.

Political Dimensions of Manuel II Palaiologos' 1392 Marriage and Coronation

Some New Evidence

Stephen W. Reinert

I

On or shortly before February 7, 1392, a young woman named Jelena Dragaš arrived in Constantinople, the bride-to-be of emperor Manuel II Palaiologos. She was the daughter of Gospodin Konstantin Dragaš, and a grand-niece of the Serbian tsar Stefan Dušan. Her mother's identity is unknown, but evidently she had died sometime before 1386. Subsequently Konstantin likely married the Trebizondine princess Eudokia Komnene, daughter of Alexios III, a match that doubtless enhanced the luster of his court. At its height, Dragaš's dominion encompassed much of the territory east of the Vardar to just beyond the Struma, including on its southern flank the hinterlands of Thessaloniki and Serres. In the 1390s, its political and cultural center was Melnik. Lord Konstantin's authority, however, was not uncircumscribed. Like Manuel II's own father, John V, Konstantin had accepted vassalage to the Ottoman sultan sometime after 1371, when the fateful battle of Černomen was fought[1]. In February of 1392, when Jelena came to Constantinople, Bayezid I "The Thunderbolt" was the reigning sultan, and he counted among his tributary princes the emperor whom Jelena had come to marry.

It is unclear whether Konstantin and Eudokia accompanied Jelena on her journey to the imperial city. In any case, her arrival was celebrated with the usual pomp. An entry in the account book of the Genoese colony in Pera indicates that the podesta, Leondardo de Rosio, and other compatriots attended Jelena's *adventus*, and that the Genoese participated in the fête by showering coins over her head. A few days later, evidently on February 10, the podesta and his retinue sailed to Constantinople to attend the imperial wedding, which probably did not take place in Hagia Sophia, but rather the palace church at Blachernae. But this was not the only ceremony in which Jelena and Manuel participated that week. The following day, in Hagia Sophia, Manuel was anointed and crowned by Patriarch Antony IV, following which Manuel crowned Jelena. It was a Sunday, the Feast of the Prodigal Son. Delegations of Genoese and Venetians were present, as was the Russian traveler Ignatii of Smolensk, who left a vivid description of what he saw on that occasion[2].

---

[1] I thank George Dennis, George Majeska, and Nancy Ševčenko for very helpful comments on this paper, reserving responsibility for any errors to myself. For general background on Konstantin Dragaš, see in particular C. Matanov, Jugozapadnite Bulgarski zemi prez XVI vek, Sofia 1986, pp. 115–128, and I. Djurić, Evdokija Komnina i njen muž Konstantin Dragaš, Zborn. Rad. Vizant. Inst. 23 (1983) 259f.

These ceremonies — the marriage between Manuel and Jelena, and the ensuing rite of double coronation — were the capstone to a series of highly dramatic events that had unfolded in the Palaiologan house throughout the previous two years, the prehistory of which extends conservatively to the 1380s. Most recently, the death of John V on February 16, 1391, set the stage for Manuel's accession to the throne, at the age of forty-one. By that time John V had effectively acknowledged Manuel, his second-born son, as his heir-apparent. Manuel's ambitions, however, were rejected by his twenty-some year-old nephew John VII, the son of Manuel's elder brother Andronikos IV, who himself had died in 1385. The younger John based his claim on a pact that John V and Andronikos IV had concluded in 1382, stipulating that Andronikos would succeed his father (i.e., implicitly to the exclusion of Manuel), and that John VII would in turn succeed Andronikos IV[3]. In mid-February 1391, however, Manuel clearly regarded the terms of this treaty void, owing to his nephew's violent usurpation of the imperial throne in April-September 1390, with Ottoman and Genoese support, a *coup d'état* that Manuel had managed to reverse, for which his father was understandably grateful. In the aftermath of this restoration, John V and Manuel resumed their subordination to sultan Bayezid I, who accommodated himself to this turn of events, and plausibly favored Manuel's accession to the throne (Doukas to the contrary) on John V's death — retaining John VII as his vassal, albeit disgruntled, in Selymbria. In any case, it is clear that only a few months later, Manuel was closely cooperating with the sultan in organizing his next military campaign in Anatolia. As events would show, moreover, John VII had not abandoned his ambition of recovering control of Constantinople, obviously at Manuel's expense[4].

Placing Manuel's marriage and the ensuing coronations against these background developments, scholars have surmised that their underlying logic entailed not only conformity with tradition, but at least some degree of political calculation. Confining ourselves here to the most significant views, we may note that John Barker, in his still unsurpassed biography of Manuel II, attributes Manuel's decision to marry, at such a relatively advanced age, to a desire to produce heirs and thereby obtain some "advantage" in his competition with John VII for the throne[5]. Barker based his conclusion largely on Loenertz's notes on the background to Manuel's marriage, which incorporated excerpts from Manuel's own literary reflections on his marriage — the dialogue conventionally entitled Περὶ Γάμου

---

[2] For the events connected with Manuel and Helena's marriage and coronations, see Schreiner, Hochzeit und Krönung; Barker, Manuel II, pp. 99–104; Majeska, Travelers, pp. 416–436; and S. Reinert, What the Genoese Cast upon Helena Dragash's Head: Coins, Not Confecti, Byz. Forsch. 20 (1994) 235–246.

[3] G. Dennis, The Reign of Manuel II Palaeologus in Thessalonica, 1382–1387 (Orient. Christ. Anal. 159), Rome 1960, pp. 46–51.

[4] This exposition is necessarily highly compressed. For a detailed outline and reassessment of the component events, see S. Reinert, The Palaiologoi, Yildirim Bayezid and Constantinople: June 1389–March 1381, in: Langdon-Reinert, Τὸ Ἑλληνικόν, vol. 1, pp. 289–365. For possible problems with Doukas' version of Manuel's accession, see in particular pp. 332f.

[5] Barker, Manuel II, pp. 103f.

("On Marriage"), full editions of which have only recently appeared[6]. As for the events of February 11, 1392, in the course of which Manuel was crowned for the second (and final) time as emperor, these Barker views essentially as a celebration of Manuel's accession — and not as a necessary rite of legitimization —, and as the fitting occasion for his coronation of Jelena as empress[7]. Here Barker curiously ignores Schreiner's hypothesis for Manuel's recoronation[8], namely that Manuel's first coronation in 1373 plausibly had not involved the patriarch of Constantinople, owing to John V's personal conversion to Catholicism in October 1369, and his subsequent possible exclusion from participating in orthodox rites. Schreiner intimated, consequently, that the 1392 recoronation, though not strictly necessary to legitimize Manuel's succession, was intended to rectify the anomaly that he heretofore had not been anointed by the patriarch of Constantinople, in an orthodox ecclesiastical ceremony[9]. In his commentary on Ignatii of Smolensk's account of Manuel's coronation, George Majeska endorses Schreiner's hypothesis, and straightforwardly characterizes what transpired on February 11, 1392 as "the ecclesiastical rite which the Late Byzantine Empire felt was necessary to complete the formal coronation of an emperor, and which included, among other things, the imperial anointing by the patriarch"[10]. Moreover, he accepts that Manuel intended his recoronation to "strengthen his position *vis-à-vis* young John VII", by "adding a *de jure* element to Manuel's *de facto* rule"[11].

The overall thrust of these interpretations — namely that Manuel's marriage and recoronation were actions intended to consolidate and fully legitimize his accession to John V, and conversely undermine the claims of John VII — may be substantiated by two additional pieces of primary evidence. These are hitherto unexplored passages in Manuel's Περὶ Γάμου, and the pericopes selected for the coronation liturgy on February 11, 1392. Let me consider each in turn, and in so doing join my fellow contributors to this volume in honoring Professor Paul Speck for his many remarkable achievements, his nobility of character, and his status as a most genial grand master of our *Glasperlenspiel*.

---

[6] C. Bevegni's edition was published in 1989 (Manuelis Palaeologi Dialogum de Matrimonio); A. Angelou's edition, with an accompanying and quite elegant English translation, followed in 1991 (Manuel Palaiologos, Dialogue with the Empress-Mother).

[7] Barker, Manuel II, p. 103, in n. 27. In his lively depiction of the coronation ceremony, D. Nicol likewise emphasizes the theme of pageantry, nowhere suggesting that patriarchal anointment and crowning were "legally" necessary in establishing Manuel as John V's legitimate successor (The Last Centuries of Byzantium 1261–1453, 2nd ed., Cambridge 1993, p. 298). On the historical development and general significance of anointment in Palaiologan Byzantium, still fundamental is Nicol's The Unction of Emperors in Late Byzantine Coronation Ritual, Byz. Mod. Greek Stud. 2 (1976) 37–52, with references to Manuel's anointment on p. 48.

[8] Barker, Manuel II, p. 104, in n. 27.

[9] Schreiner, Hochzeit und Krönung, pp. 74f.

[10] Majeska, Travelers, p. 419.

[11] Ibid., p. 419, n. 18.

II

Before examining the material in Manuel's Περὶ Γάμου, let me briefly characterize this composition[12]. Manuel completed the first version probably in 1394, some two years after his wedding. It exhibits him questioning whether he should have married in a time of troubles. The medium is a dialogue, mimetic of Plato, with his mother, Helena Kantakouzene, and himself as the speakers. Throughout the text, Manuel reveals that he is overwhelmed by the combined weight of his duties as emperor, and husband and father (by now his first-born, John VIII, was two). Consequently, he debates with Helena the appropriateness of marriage, especially his own marriage, a contest in which she argues its advantages, and Manuel bemoans its negative aspects. Helena ultimately triumphs with her arguments, earning a trophy which, Manuel sadly remarks, cannot be a crown of gold, owing to its present scarcity, but rather roses and a branch[13]. The frankness, indeed intimacy, of this text is astonishing. It speaks volumes, moreover, for the respect and admiration that Manuel held for his highly-educated and politically astute mother — whose own writings have disappeared.

In an early section of the Περὶ Γάμου, to begin, Manuel reveals in no uncertain terms that his mother Helena was the inspiring if not driving force behind his marriage. Her motives, he claims, were those natural to all mothers — a desire to have grandchildren, implicitly to see her family continue into the next generation. One surmises from Manuel's hints that Helena had resolved that it was high time for her son to marry, and relentlessly impressed upon him (even, says Manuel, to the point of deception) the benefits and joys of marriage[14]. As the discussion progresses, Manuel withdraws the charge of deception, but nonetheless leaves the impression that Helena played the decisive role in inducing him to take a wife. Most significantly, towards the end of the dialogue Manuel depicts Helena contending that his marriage has been tactically prudent in limiting the political threat that his nephew, John VII, presented. This is her final argument for the benefits of matrimony, and the one that compels Manuel to concede defeat. She observes, first of all, that by marrying and producing a heir, Manuel had ensured that John would not automatically inherit the throne in the event Manuel preceded him in death — and Manuel, Helena warns, is much older than his nephew[15]. By the same token, it was now far less likely that John VII could readily induce Manuel's own friends and allies to defect — i.e., in a plot to dethrone Manuel — by exploiting their fears that the aging Manuel would assuredly predecease his youthful nephew, who, once restored to power, would in turn wreak vengeance upon them. Thus, by marrying and producing an heir, Manuel had consolidated his own basis of support, and helped to avert yet another episode of civil war[16]. It is essential here to note that Manuel

[12] On this dialogue, including linguistic and textual aspects, see above all Angelou, Dialogue with the Empress-Mother, pp. 13–57, and less exhaustively Bevegni, Manuelis Palaeologi Dialogum de Matrimonio, pp. xi-xxv. In what follows, citations of the text will be from Angelou's edition and translation.

[13] Angelou, Dialogue with the Empress-Mother, p. 116, 1006–1009.

[14] Ibid., pp. 70, 188–72, 226.

[15] Ibid., p. 110, 911–915.

[16] Ibid., pp. 112, 941–116, 996.

represents Helena's remarks as a spontaneous assessment of recent developments — her retrospective judgement, in other words, on the political ramifications of his marriage. By the same token, he insinuates that Helena had not employed such calculations in inducing him to marry, and that heretofore he was oblivious to the strategic advantages a wife and heirs would bring in his conflict with John VII. Manuel's duplicity here is as characteristic as it is amusing (perhaps intentionally?). We may presume that Helena, a woman of keen intelligence and an accomplished veteran in dynastic politics, realized perfectly well in 1391/1392 that her son's celibacy was a potentially crippling liability. Indeed, correcting the distortions of Manuel's refined dialogue, it would seem that sometime after his accession in late February 1391, Helena convinced Manuel that he must marry and produce legitimate heirs not only to continue the dynasty in his line, but likewise to severely limit his nephew's potentials for coordinating revolutionary action against Manuel, and embroiling society in yet another round of civil strife.

Just as the specter of John VII was central in Helena's thinking about Manuel's marriage, so too, it would seem, was the young prince an invisible presence at the coronation service held on February 11, 1392. The outlines of this ceremony are evident from Pseudo-Kodinos' *Treatise on the Dignities and Offices*, an anonymous Greek Tractate describing what transpired, and the aforementioned eye-witness account of Ignatii of Smolensk[17]. Like all major imperial ceremonies, it was a magnificent drama, richly suffused with sensuality and spirituality. We need not explore, here, all its component elements as adapted for Manuel and Helena[18]. Let us focus, rather, on the epistle and gospel readings selected for the festival liturgy that followed the coronation rite.

According to the Anonymous Tractate, the epistle and gospel readings selected for this occasion were, respectively, "ἀδελφοί, βασιλείαν θεοῦ παραλαμβάνετε", and "ὁ μὴ εἰσερχόμενος διὰ τῆς θύρας εἰς τὴν αὐλὴν τῶν προβάτων"[19]. The former alludes to Hebrews 12, 28, and the latter is John 10, 1 verbatim. As Verpeaux observed, the chosen pericopes are those prescribed not for February 11, the Feast of the Prodigal Son, but rather for Lazarus Saturday and the Thursday of the fifth week after Easter. Consequently, he wonders if these texts were specifically selected as statements of Manuel's situation and identity — "empereur, donc pasteur, et rétabli sur son trône, donc semblable à Lazare ressuscité"[20]. Majeska, in turn, underscores "the peculiar relevance of the parable of the Good Shepherd known by his flock to the position of Emperor Manuel *vis-à-vis* his nephew John VII"[21]. If Verpeaux and Majeska's suspicions are correct, then it would seem that the epistle and gospel readings were carefully manipulated to stylize Manuel as John V's legitimate and worthy successor, and John VII as a malevolent pretender whose ambitions were not only illicit, but universally apparent. The phenomena is intriguing, tantamount to exploiting the pericopes as

---

[17] For summary overview, see Majeska, Russian Travelers, pp. 416f., with references to older literature.

[18] For which see ibid., pp. 420–436.

[19] Verpeaux, Ps.-Kodinos, p. 358, 3–8.

[20] Ibid., 352.

[21] Majeska, Russian Travelers, p. 431.

instruments of dynastic propaganda. Let us consider these passages, and their possible political readings, more carefully.

The excerpt Hebrews 12, 28–13, 8 customarily read on Lazarus Sunday is as follows[22]:

> Διὸ βασιλείαν ἀσάλευτον παραλαμβάνοντες ἔχωμεν χάριν, δι' ἧς λατρεύωμεν εὐαρέστως τῷ θεῷ μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους· καὶ γὰρ ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον. Ἡ φιλαδελφία μενέτω. τῆς φιλοξενίας μὴ ἐπιλανθάνεσθε, διὰ ταύτης γὰρ ἔλαθόν τινες ξενίσαντες ἀγγέλους. μιμνήσκεσθε τῶν δεσμίων ὡς συνδεδεμένοι, τῶν κακουχουμένων ὡς καὶ αὐτοὶ ὄντες ἐν σώματι. Τίμιος ὁ γάμος ἐν πᾶσιν καὶ ἡ κοίτη ἀμίαντος, πόρνους γὰρ καὶ μοιχοὺς κρινεῖ ὁ θεός. Ἀφιλάργυρος ὁ τρόπος, ἀρκούμενοι τοῖς παροῦσιν. αὐτὸς γὰρ εἴρηκεν, Οὐ μή σε ἀνῶ οὐδ' οὐ μή σε ἐγκαταλίπω, ὥστε θαρροῦντες ἡμᾶς λέγειν, Κύριος ἐμοὶ βοηθός, [καὶ] οὐ φοβηθήσομαι, τί ποιήσει μοι ἄνθρωπος; Μνημονεύετε τῶν ἡγουμένων ὑμῶν, οἵτινες ἐλάλησαν ὑμῖν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ὧν ἀναθεωροῦντες τὴν ἔκβασιν τῆς ἀναστροφῆς μιμεῖσθε τὴν πίστιν. Ἰησοῦς Χριστὸς ἐχθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας.

The excerpt John 10, 1–8 appointed for the Thursday of the fifth week after Easter is as follows[23]:

> Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὁ μὴ εἰσερχόμενος διὰ τῆς θύρας εἰς τὴν αὐλὴν τῶν προβάτων ἀλλὰ ἀναβαίνων ἀλλοχόθεν ἐκεῖνος κλέπτης ἐστὶν καὶ λῃστής· ὁ δὲ εἰσερχόμενος διὰ τῆς θύρας ποιμήν ἐστιν τῶν προβάτων. τούτῳ ὁ θυρωρὸς ἀνοίγει, καὶ τὰ πρόβατα τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούει καὶ τὰ ἴδια πρόβατα

---

[22] In *The Jerusalem Bible* translation: "We have been given possession of an unshakeable kingdom. Let us therefore hold on to the grace that we have been given and use it to worship God in the way that he finds acceptable, in reverence and fear. For our God is a consuming fire. Continue to love each other like brothers, and remember always to welcome strangers, for by doing this, some people have entertained angels without knowing it. Keep in mind those who are in prison, as though you were in prison with them; and those who are being badly treated, since you too are in the one body. Marriage is to be honored by all, and marriages are to be kept undefiled, because fornicators and adulterers will come under God's judgement. Put greed out of your lives and be content with whatever you have; God himself has said: 'I will not fail you or desert you', and so we can say with confidence: 'With the Lord to help me, I fear nothing. What can man do to me?' Remember your leaders, who preached the word of God to you, and as you reflect on the outcome of their lives, imitate their faith. Jesus Christ is the same today as he was yesterday and as he will be forever" (Jones, The Jerusalem Bible).

[23] While the Jerusalem Bible translation of these lines is perfectly adequate, that of John Marsh is somewhat more literal: "'Truly, truly, I say to you, he who does not enter the sheepfold by the door but climbs in by another way, that man is a thief and a robber; but he who enters by the door is the shepherd of the sheep. To him the gatekeeper opens; the sheep hear his voice, and he calls his own sheep by name and leads them out. When he has brought out all his own, he goes before them, and the sheep follow him, for they know his voice. A stranger they will not follow, but they will flee from him, for they do not know the voice of strangers'. This figure Jesus used with them, but they did not understand what he was saying to them. So Jesus again said to them, 'Truly, truly, I say to you, I am the door of the sheep. All who come before me are thieves and robbers; but the sheep did not heed them'" (Marsh, Saint John, p. 394 [for 10, 1–6] and p. 396 [for 10, 7–8]).

φωνεῖ κατ' ὄνομα καὶ ἐξάγει αὐτά. ὅταν τὰ ἴδια πάντα ἐκβάλῃ, ἔμπροσθεν αὐτῶν πορεύεται, καὶ τὰ πρόβατα αὐτῷ ἀκολουθεῖ, ὅτι οἴδασιν τὴν φωνὴν αὐτοῦ· ἀλλοτρίῳ δὲ οὐ μὴ ἀκολουθήσουσιν, ἀλλὰ φεύξονται ἀπ' αὐτοῦ, ὅτι οὐκ οἴδασιν τῶν ἀλλοτρίων τὴν φωνήν. Ταύτην τὴν παροιμίαν εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, ἐκεῖνοι δὲ οὐκ ἔγνωσαν τίνα ἦν ἃ ἐλάλει αὐτοῖς. Εἶπεν οὖν πάλιν ὁ Ἰησοῦς, Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἐγώ εἰμι ἡ θύρα τῶν προβάτων. πάντες ὅσοι ἦλθον [πρὸ ἐμοῦ] κλέπται εἰσὶν καὶ λῃσταί, ἀλλ' οὐκ ἤκουσαν αὐτῶν τὰ πρόβατα.

Such, then, are the readings in full. Presuming, now, that these readings *may* have deliberately chosen for the coronation service, let us consider how they *might* have functioned as political commentary.

The author of Hebrews, let us recall, addressed his letter to a Christian community, probably of Jewish origin, experiencing an erosion of faith. Evidently the causes were resurgent persecution and internal doubt or demoralization. Thus the author encourages, warns and exhorts the brethren to persevere, reminding them throughout of all they have gained by their faith, and elaborating in the process its essential points[24]. The passage excerpted for reading on Lazarus Saturday embodies three basic themes. In the opening lines, the author affirms that Christians have received, through their belief, an unshakeable or unmovable kingdom. He alludes of course to the kingdom of God or the kingdom of Heaven, and describes it as "unshakeable" (ἀσάλευτος) in contrast to the created order, earth and the heavens, which God shall "shake" and remove implicitly at the end of time[25]. Next he exhorts his readers to hold fast to divine grace, and through this to conduct themselves accordingly — worshipping God in reverence and fear; preserving the basic social virtues (brotherly love, charity to prisoners, marital fidelity); and living in simple contentment with what one has, rejecting the greedy pursuit of money. Finally, he attempts to inspire his readers by reminding them of God's promise of steadfast support (in Deuteronomy 31, 6), and holding forth inspiring models of courage and faith, implicitly David (in Psalm 118, 6) and their own earlier religious teachers.

Neither Verpeaux nor Majeska collated the content of this pericope with the context of Manuel and Helena's coronations. Verpeaux, we may recall, implies it was selected because of its usual association with the feast of Lazarus. He seems to suppose, moreover, that this association was generally understood, and that somehow Lazarus' resurrection from the dead would be perceived as an allegory for Manuel's return to power (i.e., in September 1391, after John VII's usurpation). Is it plausible, however, that those present for the coronations (i.e., other than the clergy) would have realized that the pericope was displaced, or that the lector would have announced the

---

[24] For an excellent orienting commentary on this passage, see G. Buchanan, To the Hebrews: Translation, Comment and Conclusions (The Anchor Bible. 36), New York etc. 1972, pp. 225–227, continuing at pp. 229–233.

[25] The contrast is apparent from the preceeding lines, 12, 26–28, which interpret Haggai 2, 6 ("A little while now, and I am going to shake the heavens and the earth, the sea and the dry land", as translated in Jones, The Jerusalem Bible).

change prior to the reading? Alternatively, the passage may have been chosen precisely because of its specific content, in particular its first line.

The powerful opening phrase, βασιλείαν ἀσάλευτον παραλαμβάνοντες ("we have been given possession of an unshakeable kingdom") seems to broadcast a double-meaning. Those familiar with the text, or simply the language of scripture, certainly understood that βασιλείαν refers to the heavenly kingdom, and that the subject of παραλαμβάνοντες is the community of believers in Christ. However, since these qualifications are not specified in the pericope, the audience could (and presumably did) simultaneously identify βασιλείαν ἀσάλευτον with the earthly empire, ἡ βασιλεία τῶν Ῥωμαίων, and παραλαμβάνοντες with the newly-crowned Manuel. In so doing, they effectively perceived the lector reading as the emperor's proxy, using the text to summarize what has just transpired in virtue of his anointment and coronation. If this was indeed the case, what nuances did those who selected this pericope expect ἀσάλευτος to convey, i.e., as conjoined with βασιλεία? Though it is impossible to prove, they likely intended the adjective to signal their abiding faith that the state, despite the present difficulties and circumstances, would endure and not be extinguished by the Turks. Secondly, it could have conveyed an assertion — a proclamation, as it were — that this same state could not be shaken or moved by inner dissensions, specifically the strife between Manuel and his nephew, John VII.

If the phrase βασιλείαν ἀσάλευτον παραλαμβάνοντες was intended to be understood as an optimistic commentary on Manuel's formal accession, then presumably the remainder of the pericope was envisioned as a homily prescribing how Manuel and his subjects should henceforth behave. One wonders, first of all, if the two clauses immediately following βασιλείαν ἀσάλευτον παραλαμβάνοντες, namely ἔχωμεν χάριν, δι' ἧς λατρεύωμεν εὐαρέστως τῷ θεῷ μετὰ εὐλαβείας καὶ δέους ("let us therefore hold on to the grace that we have been given and use it to worship God in the way that he finds acceptable, in reverence and fear") were intended to be deciphered as an appeal for political support. In other words, was the congregation expected to interpret ἔχωμεν χάριν as a collective injunction to preserve the anointed emperor, i.e., the "gift" or "grace" God has bestowed, who in turn will ensure the fitting worship of God? The sentiment, at any rate, is apposite and reflects the axioms of Byzantine political ideology. The subsequent exhortations are rather straightforward, and may not have been intended to convey additional political associations or commentary — except, perhaps, the directive to honor marriage and eschew fornication, which obviously applied to the newly-wed Manuel and Helena. It is noteworthy, however, that the fragments from Deuteronomy and Psalm 118 counselling confident trust in God's promise reflect Manuel's most cherished convictions.

The Gospel reading comes from John's *paroimia*, literally a proverb or figure of speech, concerning the sheepfold. Its setting is the outer courtyard of a house, enclosed to form a sheep-pen, and accessible through a gate. Several shepherds have deposited their sheep within, perhaps for the night, and a gatekeeper is standing guard. Referring to this image, Jesus distinguishes a shepherd (i.e., a true shepherd) from his malevolent opposite according to how they enter the enclosure. Whoever enters legitimately, through the gate and with the gatekeeper's cooperation, is a shepherd; whoever penetrates the fold illicitly, climbing over the fence and obviously avoiding the gatekeeper,

is *ipso facto* a thief or brigand. Having established this distinction, Jesus now focuses on the shepherd, characterizing his interaction with his flock in two spaces. Within the enclosure, the shepherd recognizes which sheep are his and calls to them not as a group, but individually, by name. Implicitly his sheep respond, and hence he leads them out to pasture. Outside the fold, the shepherd's "own sheep" follow him where he leads. Concluding the figure, Jesus clarifies why the sheep follow their shepherd, and invariably flee from strangers. The bond, he says, is their recognition of his voice. In the gospel, Jesus' further elaboration of this *parmoimia* occupies twelve verses (10, 7–18), and falls into two parts. In 10, 7–10, Jesus proclaims himself the gate and "those who preceded him" as thieves and robbers, but does not elaborate the significance of the gate, or the identity of the thieves and robbers. Likewise, he merely intimates his identity as a genuine shepherd (as well as the gate) in opposition to the thieves and brigands. Thereafter, in 10, 11–18, he proclaims himself the good shepherd, but specifically in contrast to the hireling, whom he delineates as a pseudo-shepherd. In the pericope for the Thursday of the fifth week after Easter, only the first two lines of this exegesis are preserved, and consequently the entire Parable of the Good Shepherd is excluded.

We need not concern ourselves here with the traditional exegesis of the figure of the Sheepfold[26]. Our interest, rather, is how this text might have been appropriated on February 11, 1392 to convey a statement regarding the present. It is possible, first of all, that the "courtyard of [the] sheep" (ἡ αὐλὴ τῶν προβάτων) was construed as the Constantinopolitan court or palace — known of course as ἡ αὐλή ("court") —, with ἡ θύρα ("gate") as its gate. Indeed, to a fourteenth century Constantinopolitan the word θύρα conjoined with αὐλὴ could evoke a very concrete image, namely "the gate of the court" (ἡ τῆς αὐλῆς θύρα) at Blachernae[27]. In this vein, the congregation would certainly have equated the true shepherd with the legitimate emperor, the sheep with the emperor's subjects, and a thief-brigand with a usurper — the specific contemporary referents being Manuel, the Constantinopolitans, and Manuel's nephew John VII. Likewise they would have deciphered the contrasting entry-images in terms of violent revolution (i.e., John VII's *coup d'état* in March-September 1390), and peaceful succession (i.e., Manuel's accession following John V's death in February 1392, possibly with the patriarch playing the role of "gatekeeper", sanctioning the legitimate succession through anointment and coronation). Such, then, is how those who selected this reading may have expected it to be understood, as an allegory of recent political events. The message it conveyed, quite simply, was that Manuel's succession was legitimate, and John VII's usurpation was not. Moreover, if it indeed was read to the congregation assembled in Hagia Sophia on February 11, 1392 with this intent, the motif of the loyalty of sheep/subjects to the shepherd/emperor functioned less as a description of Manuel's past and present relations with Constantinopolitans, than an exhortation for the future.

We cannot, to repeat, prove that these epistle and gospel readings were deliberately selected to transmit these very pronouncements. Let us simply accept the distinct possibility that they were. Who, then, made the selections? Needless to say, there is no

---

[26] For orienting remarks, see Marsh, Saint John, pp. 394–400.

[27] Verpeaux, Ps.-Kodinos, p. 181, 1–2.

evidence to show that Manuel himself dictated the changes — though the possibility is not to be excluded, given his enormous erudition in scripture and liturgy. Or should we more plausibly look to Patriarch Antony as the likely suspect, or at least inspiring force, for this choice of readings? Here let us recall that Antony' first term as patriarch ended abruptly in July 1390, during John VII's transitory usurpation; at the young emperor's behest, he was deposed in favor of Makarios, who himself had been patriarch once before, in 1377–79, during the regime of John VII's father, Andronikos IV. Antony returned to the patriarchate, however, following Manuel's termination of John VII's rule in September 1390, obviously with Manuel and his father's blessings[28]. We may assume on the basis of these facts that the patriarch had no particular affection for Manuel's nephew. And indeed, in subsequent years Antony would prove himself a staunch defender of Manuel and the imperial office — perhaps the most famous instance being his 1393 letter to Grand Duke Basil I, wherein he proclaims, in words that seemingly allude to the Sunday of the Prodigal Sun in 1392: "ἀλλὰ μέχρι τῆς σήμερον τὴν αὐτὴν χειροτονίαν ἔχει ὁ βασιλεὺς παρὰ τῆς ἐκκλησίας καὶ τὴν αὐτὴν τάξιν καὶ τὰς αὐτὰς εὐχὰς, καὶ τῷ μεγάλῳ χρίεται μύρῳ καὶ χειροντεῖται βασιλεὺς καὶ αὐτοκράτωρ τῶν Ῥωμαίων, πάντων δηλαδὴ τῶν χριστιανῶν"[29]. With the foregoing in mind, it seems quite plausible that Patriarch Antony assuredly condoned, and perhaps even selected, the pericopes employed in Manuel and Jelena's coronation service — as signals that the church supported the newly anointed and crowned emperor as John V's legitimate successor, and definitively rejected the pretensions of young John VII.

Before leaving our analysis of these texts, let us address one further question. Were these pericope substitutions really necessary? Stated otherwise, were the usual readings for the Feast of the Prodigal Son so didactically inappropriate for Manuel and Jelena's coronation service that replacements had to be found? Assuming, again, that the patriarchal and/or imperial circle was indeed sensitive to the possible political signals that the pericopes might convey, one can readily comprehend why the masters of the coronation ceremony might have found at least one of the prescribed readings problematic — namely the epistle, I Corinthians 6, 12–20. This constitutes a discourse against prostitution, in the course of which St. Paul delineates an individual man's union with a prostitute as the metaphorical equivalent of joining the entire body of Christ to a harlot. However much Manuel and/or Antony may have agreed with St. Paul, we may nonetheless suppose that they deemed this passage an inappropriate

---

[28] Barker, Manuel II, p. 74, including note 197, and important qualifications by J. Darrouzès, Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople, vol. I, Les actes des patriarches, fasc. VI, Les regestes de 1377 à 1410, Paris 1979, p. 174 (commentary to No. 2882).

[29] Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana, ed. F. Miklosich and J. Müller, vol. 2, Vienna 1862, p. 190. In E. Barker's translation: "The emperor has still to this day the same appointment (cheirotonia) and support from the Church; he has the same position and prayers: he is anointed with the solemn myrrh, and appointed basileus and autokrator of the Romans — to wit, of all Christian nations" (Social and Political Thought in Byzantium from Justinian I to the Last Palaeologus: Passages from Byzantine Writers and Documents, Oxford 1957, p. 194). Cf. also J. Meyendorff, Byzantium and the Rise of Russia, Cambridge etc. 1981, pp. 254f., who likewise translates the relevant lines.

gloss on Manuel's marriage with Jelena, and his coronation of her as empress. In comparison, it is not immediately evident how the appointed gospel reading, Luke 15, 11–32, would have elicited concern over possible contemporary significations. After all, the known facts of Palaiologan dynastic history for the interval 1390–1392 do not readily sustain an association between Manuel and the faithful elder son, and John VII with the younger prodigal son whose return his father rejoices — and hence an anxiety, on the part of Manuel and/or Antony, that Manuel be exhibited in a negative light because of this transference. It might be possible, conversely, that the patriarchal/imperial circle feared lest the congregation decipher this parable as an ideal paradigm for relations between the elder Manuel and the younger John — a kind of happy accommodation in which John would be honorably "repatriated" within the family circle, to which circumstance Manuel must acquiesce, however unwillingly. This scenario, in my opinion, seems remote, and I prefer to suppose that this pericope was rejected because another — John 10, 1–8 — was deemed decidedly more useful for broadcasting the desired political message.

III

If nothing else, the evidence explored in this paper boldly underscores the extent to which the memories of John VII's usurpation in April-September 130, and his continuing aspirations for the throne he regarded as rightfully his, animated Manuel II and his circle throughout 1391/92 in an agenda to consolidate and safeguard his succession to John V. Clearly Manuel's mother, Helena Kantakouzene, and the faithful patriarch Antony were at the center of this enterprise. The tools they deemed most efficacious in pursuing their goal were (male) progeny and ecclesiastical sanction. The former would profoundly weaken John VII's chances of peacefully inheriting Manuel's throne, and concomitantly strengthen the political ties between Manuel and his own sympathizers. The latter, via patriarchal anointment and coronation, on the central stage of the imperial theater, would publicly affirm that Manuel's succession was fully supported by the orthodox church. We need not suppose, here, that Manuel regarded this second coronation as a kind of "legal requirement" to *establish* the legitimacy of his rule[30]. Rather, the imperial circle clearly embraced and indeed exploited this grand ritual, with all its solemn pageantry, as a powerful vehicle for *confirming* the legitimacy and propriety of Manuel's rule (which after all was established a year before when he obtained his father's throne), and simultaneously proclaiming the illegitimacy and impropriety of his nephew's claims and political *modus operandi*. The imperial circle's strategy was at least partially successful, in that Manuel and Jelena quickly produced a son, and no threatening conflict emerged in the church over Manuel's status as John V's rightful successor.

On the negative side, these measures failed to tame John VII into submission, as we know again from Manuel's Περὶ Γάμου. Sometime in 1393, Manuel maneuvered

[30] On the significance of patriarchal coronation, instructive in its entirety is M. Anastos, The Coronation of Emperor Michael IV in 1034 by Empress Zoe and Its Significance, in: Langdon-Reinert, Τὸ Ἑλληνικόν, vol. 1, pp. 24–43.

to mollify John by concluding a succession pact whereby John VII would follow Manuel, and John VII would be succeeded by Manuel's firstborn, John VIII. Clearly this was not satisfactory to John VII, since he quickly divulged the arrangements to sultan Bayezid, who reacted with profound annoyance[31]. When Manuel subsequently broke with Bayezid in 1394, possibly in response to certain radical demands, and embarked on an apparently hopeless military confrontation, he would find his nephew in the ranks of the enemy — confident that Bayezid would award him governorship of Constantinople, on his uncle's demise[32]. John VII would not obtain this objective, at least from the sultan, but his actions abundantly prove that the anxiety Helena Kantakouzene assuredly felt for her bachelor son throughout 1391/92 was well-grounded, and highly prophetic.

Bibliography

Angelou, Dialogue with the Empress-Mother
A. Angelou, Manuel Palaiologos, Dialogue with the Empress-Mother on Marriage: Introd., Text and Transl. (Byzant. Vindob. 19), Wien 1991.

Barker, Manuel II
J. Barker, Manuel II Palaeologus (1391–1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship, New Brunswick, N.J. 1969.

Bevegni, Manuelis Palaeologi Dialogum de Matrimonio
Manuelis Palaeologi Dialogum de Matrimonio Περὶ Γάμου, ed. C. Bevegni (Saggi e testi classici, cristiani e medievali 2), Catania 1989.

Jones, The Jerusalem Bible
The Jerusalem Bible, gen. ed. A. Jones, Garden City, N.Y. 1966

---

[31] Barker, Manuel II, pp. 111f., utilizing the key passage in Manuel's Περι Γαμου, as published by Loenertz. Cf. Angelou, Dialogue with the Empress-Mother, pp. 110, 119–112, 936.

[32] On the causality for Manuel's break with Bayezid, see most recently S. Reinert, The Muslim Presence in Constantinople, 9th–15th Centuries: Some Preliminary Observations, in: H. Ahrweiler, A. Laiou, Studies on the Internal Diaspora of the Byzantine Empire, Washington, D.C., 1998, pp. 144–147. For John VII's arrangements with Bayezid in the opening stages of his siege against Constantinople, see Angelou, Dialogue with the Empress-Mother, pp. 98, 698–110, 720. Manuel's testimony to a sworn pact between John VII and Bayezid, terms of which called for Bayezid to render Constantinople to John (obviously as governor) once Manuel was defeated, is a fascinating new piece of evidence that has not yet entered the narratives on this sultan's siege of Constantinople. It suggests that Bayezid's tactical objective as he commenced his siege was not to obliterate Palaiologan rule, but simply to replace one recalcitrant vassal prince (i.e., Manuel II) with a kinsman he considered more trustworthy (i.e., John VII). In his introductory essay on "The Historical Characters", Angelou conjectured that this pact may date to 1390, i.e., rather than 1394 (p. 43). This strikes me as implausible, however, since Manuel prefaces his digression on this episode by specifically referring to John VII's malevolent acts in the presence tense: ὁ μέντοι <γε> μᾶλλον ἔχθιστος ἢ ἀδελφιδοὺς ἐμό<<ς>>, κάκιστη μὲν μοῖρα Ῥωμαίοις, κακίστη δ' αὐτοῦ, πράττει μὲν δι' ὧν δῆθεν ἄρξειν νομίζει· πράττει δ' ἀληθῶς δι' ὧν ἂν δουλεύσαι (98, 698–701). In Angelou's translation; "And that despicable person — that is what he is, he is not my nephew — that disastrous threat to the Rhomaic people, who is a threat also to himself, he does what he thinks will lead him to power; but what he does will actually bring him to slavery" (p. 99).

Langdon-Reinert, Τὸ Ἑλληνικόν, vol. 1
Τὸ Ἑλληνικόν. Studies in Honor of S. Vryonis, Jr., vol. 1, Hellenic Antiquity and Byzantium, edd. J. Langdon — S. Reinert — J. Allen — C. Ioannides, New Rochelle, N.Y. 1993.

Majeska, Travelers
G. Majeska, Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries (Dumb. Oaks Stud. 19), Washington, D.C., 1984.

Marsh, Saint John
J. Marsh, The Gospel of Saint John, Harmondsworth 1968.

Schreiner, Hochzeit und Krönung
P. Schreiner, Hochzeit und Krönung Kaiser Manuels II. im Jahre 1392, Byz. Zeitschr. 60 (1967) 70–85.

Verpeaux, Pseudo-Kodinos
J. Verpeaux, Ps.-Kodinos Traité des Offices: Introd., Texte et Trad. (Le Monde Byzantin 1), Paris 1966.

Zu den diplomatischen Beziehungen zwischen Byzanz und dem Kalifat in der Zeit der syrischen Dynastie (717–802)

Ilse Rochow

Die Beziehungen zwischen Byzanz und dem Kalifat im 7. und 8. Jahrhundert werden zu Recht in den meisten Arbeiten zum Thema vorwiegend unter dem Aspekt der militärischen Auseinandersetzungen zwischen beiden Staaten gesehen. Für Byzanz ging es in dieser Zeit darum, die Grenzen zum Kalifat zu sichern und die immer wieder erfolgenden Angriffe der Araber abzuwehren; auch Gegenoffensiven konnten erfolgen. Im Laufe des 8. Jahrhunderts gelang es Byzanz, nachdem noch 717/718 die Hauptstadt Konstantinopel ernsthaft bedroht worden war, die Reichsgrenzen zu verteidigen und keine weiteren größeren Gebietsverluste mehr verzeichnen zu müssen. Die Kalifen, die zu Beginn des Jahrhunderts noch gehofft hatten, das byzantinische Reich erobern zu können, mußten sich, auch aus innerpolitischen Gründen, immer mehr damit begnügen, Streifzüge auf byzantinisches Gebiet zu unternehmen, aber auch eine Reihe von Niederlagen hinzunehmen und letztlich keine neuen Gebietseroberungen innerhalb des byzantinischen Reiches mehr machen zu können[1]. In dieser Zeit kam es zu einem gewissen Gleichgewicht zwischen beiden Staaten und zur kontinuierlichen Aufnahme diplomatischer Beziehungen.

Bisher fehlt eine Zusammenstellung aller Nachrichten zu den byzantinisch-arabischen diplomatischen Beziehungen in der Zeit der syrischen Dynastie[2]. Zwei neuere Arbeiten beschäftigen sich mit Teilaspekten des Themas:

---

[1] Vgl. Lilie, Reaktion; Lilie, Eirene, S. 147–169; A. R. Santoro, Byzantium and the Arabs during the Isaurian Period 717–802 A.D. (Diss. phil. Rutgers University the State University of New Jersey), New Brunswick 1978; P. Niavis, Οἱ ἀραβοβυζαντινὲς σχέσεις κατὰ τοὺς 8ο καὶ 9ο αἰῶνες, Βυζαντινὸς Δόμος 5–6 (1992) 25–40; C. E. Bosworth, Byzantium and the Arabs: War and Peace between Two World Civilisations, Journ. Orient. Afric. Stud. 3–4 (1991–1992) (ersch. 1993) 1–24; A.-R. Salem, War and Peace in Caliphate and Empire: Political relations between the 'Abbasids and Byzantium (749–847), Diss. Birmingham 1983 (mir nicht zugänglich); Kh. Y. Blankinship, The End of the Jihād State. The Reign of Hishām Ibn Abd al-Malik and the Collapse of the Umayyads (SUNY Series in Medieval Middle East History), Albany, NY 1994; M. Bonner, Aristocratic Violence and Holy War. Studies in the Jihād and the Arab-Byzantine Frontier (American Oriental Series 81), New Haven, Connecticut 1996.

[2] An allgemeinen Unterschungen zu den byzantinisch-arabischen diplomatischen Beziehungen s. vor allem J. Wellhausen, Die Kämpfe der Araber mit den Romäern in der Zeit der Umaijiden, in: Nachr. d. Königl. Gesell. d. Wiss. zu Göttingen, phil.-hist. Kl., 1901, S. 414–447; Dölger, Regesten; M. A. Cheira, La lutte entre Arabes et Byzantins. La conquête et l'organisation des frontières aux VIIe et VIIIe siècle (Diss. Paris 1946), Alexandreia 1947, S. 104–106, 145–154 (mir nicht zugänglich); Vismara; M. Canard, Quelques "à-côté" de l'histoire, S. 99–105; Dvornik, Intelligence Services, S. 165–184: (Byzantium): Diplomatic Intelligence; S. 235–258: Arab Intelligence on Byzantium, darunter: S. 246–254 (Embassies). Zu den frühen Verträgen s. M. Hamidullah, Documents sur la Diplomatie Musulmane à l'Époque du Prophète et des Khalifes orthodoxes, Paris 1935 (Diss.) (die späteren erweiterten Auflagen in arabischer Sprache waren mir nicht zugänglich, s. Kaplony, S. 422).

In einem 1992 erschienenen Beitrag[3] äußerte H. Kennedy, nachdem er für das 7. bis zum Anfang des 8. Jahrhunderts eine Reihe diplomatischer Aktivitäten konstatiert hat, für die darauffolgende Zeit die Meinung: "The period from 717 to the late eighth century saw contacts reduced to a minimum . . .". In diesem Zeitraum habe es nur gelegentliche Missionen zum Zweck von Waffenstillständen gegeben; vielleicht sei es auch zum Austausch von Gesandten auf lokaler Ebene gekommen, der aber wegen ihrer geringen Bedeutung in den Quellen nicht vermerkt worden sei[4]. Diese These läßt sich jedoch nicht halten; sowohl in den griechischen wie in den orientalischen (arabischen, syrischen, armenischen) Quellen sind eine Reihe diplomatischer Aktivitäten bezeugt.

1996 erschien die Dissertation von A. Kaplony "Konstantinopel und Damaskus. Gesandtschaften und Verträge zwischen Kaisern und Kalifen 639–750"[5]. Er unterscheidet zwischen "Historischen", "Idealisierten" und "Fiktiven" Gesandtschaften und Verträgen und berücksichtigt nur die Kontakte auf höchster Ebene, zwischen dem Kalifen und dem Kaiser.

Die Zeit nach 750 ist bisher noch nicht zusammenfassend behandelt worden. Neuerdings sind zusätzliche Quellen zugänglich geworden: So ist 1992 der "Brief Hārūns an Konstantin VI." in vollem Wortlaut ediert worden[6]. Die neue englische Übersetzung des arabischen Historikers aṭ-Ṭabarī ermöglicht es, eine bisher nicht bekannte byzantinische Gesandtschaft zum Kalifen al-Hādī zu ermitteln.

Leon III. (717–741)

Schon vor dem Regierungsantritt des Begründers der syrischen Dynastie, Leons III. (717–741), führte dieser, der sich wie die arabische Armee mit seinen Truppen in Richtung Konstantinopel bewegte und das gleiche Ziel wie die Araber hatte, die Einnahme der Hauptstadt, intensive Unterhandlungen mit dem arabischen Feldherrn Maslama (b. 'Abd al-Malik), offensichtlich, um sich den Rücken frei zu halten. Darüber berichten der byzantinische Chronist Theophanes und einige orientalische (arabische, syrische und armenische) Autoren ausführlich[7]. Leon soll Maslama die Eroberung Konstantinopels versprochen haben, falls er ihn bei der Erringung der Kaiserwürde unterstütze — ein auf den ersten Blick absurdes Versprechen, für das es aber auch Parallelen gibt[8]. Leon hat offensichtlich, um seine Ziele, einerseits den Sturz seines Vorgängers,

---

[3] H. Kennedy, Byzantine-Arab Diplomacy in the Near East from the Islamic Conquests to the Mid-Eleventh Century, in: Byzantine Diplomacy, S. 133–148.

[4] Ebd., S. 136.

[5] Kaplony.

[6] Vgl. unten S. 319f.

[7] Theophanes 387, 9–390, 14 (de Boor); aṭ-Ṭabarī, in: Brooks, Campaign, S. 30; außerdem in: The History of al-Ṭabarī XXIV, S. 39f.; Kitāb al-'Uyūn, in: Brooks, ebd., S. 23–25; Ps.-Dionysius, S. 12f.; Agapius, S. 501f.; Mich. Syr. II, S. 484f.; Chronicon anonymum ad annum 1234 pertinens, in: Chronicon Anonymum ad A.D. 819. Chronicon anonymum ad annum 1234 pertinens. I, interpr. est I.-B. Chabot, Leiden 1937 (CSCO, Script. Syri, ser. 3, XIV, versio), S. 235, 4–15; 236, 32–36; Bar Hebr., Chron., S. 107f.; Bar Hebr., Dyn., S. 191f.; Vie de saint Étienne, archevêque de la métropole de Sougda, in: Le Synaxaire arménien de Ter Israël, publ. et trad. par G. Bayan, in: Patrologia Orientalis 21 (1930) 865–876, hier 867f. Vgl. auch Rochow, Theophanes, S. 77f.

Kaiser Theodosios' III. (715–717), andererseits die Verhinderung des weiteren Vordringens der Araber, zu erreichen, letzteren falsche Versprechungen gemacht und ihnen möglicherweise die Abtretung bestimmter Gebiete versprochen. Die Berichte sind stark legendär ausgeschmückt, enthalten aber sicher einen wahren Kern, die Unterhandlungen zwischen Leon und Maslama, in denen Leon seinen Partner geschickt täuschte[9]. Im Frühjahr 717, nach seinem Herrschaftsbeginn (ab 25. März 717), erneuerte Leon seine Versprechungen gegenüber Maslama, der in der Provinz Asia überwinterte[10], wohl durch einen Gesandten[11].

Auch forderte der Kalif (damals Sulaimān ibn 'Abd al-Malik, 715–717) Leon durch einen Gesandten zur Unterwerfung auf[12]. Zwar nennen die armenischen Quellen Sulaimān nicht: Łewond erwähnt keinen Namen, führt die Episode aber unter dem Kalifen Yazīd II. (ibn 'Abd al-Malik) (720–724) an; Stephanos von Taron (Asolik) nennt sogar dessen Nachfolger Kalif Hišām (ibn 'Abd al-Malik) (724–743). Die erwähnten Einzelheiten weisen eindeutig auf die Belagerung Konstantinopels 717/718 hin[13]. Der Kalif habe einen Gesandten an den Hof von Byzanz geschickt mit der Aufforderung an den Kaiser, sich zu unterwerfen und Tribut zu zahlen. Die Weigerung Leons habe den Kalifen erzürnt, und er habe Maslama mit einer Armee gegen Byzanz in Marsch gesetzt und so weiter.

Verhandlungen mit Vertretern des Kalifats, wenn auch ebenfalls nicht auf höchster Ebene, fanden auch während der Belagerung Konstantinopels statt. Arabische Quellen berichten, Maslama habe es Leon erlaubt, während der Belagerung Lebensmittel nach Konstantinopel zu holen[14]. Der Abzug der Araber im August

---

[8] Auch der Usurpator Thomas ("der Slawe") soll 821 den Arabern ein ähnliches Versprechen gegeben haben; s. Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum, ed. I. Thurn, Berlin 1973 (CFHB, ser. Berolin., 5), S. 31, 4–6: καὶ εἰς λόγους ἐλθὼν ἐσπείσατο προδοῦναι τούτοις τὰ Ῥωμάων ὅρια καὶ τὴν αὐτῶν αὐτοῖς ὑποχείριον θέσθαι ἀρχήν; s. dazu P. Lemerle, Thomas le Slave, Trav. et Mém. 1 (1965) 255–297, hier 287 ("invraisemblable"; "propagande officielle").

[9] Auch andere byzantinische Usurpatoren suchten im 8. und zu Beginn des 9. Jhs. mit Unterstützung der Araber auf den Thron zu gelangen. S. unten S. 312f. zum Jahr 743, während des Kampfes beider um den Thron in Konstantinopel, die Gesandtschaften des Usurpators Artabasdos und Kaiser Konstantins V. zum Kalifen al-Walīd II.; vgl. auch das Bündnis des Usurpators Thomas ("des Slawen") im Jahr 821 mit den Arabern und seine Krönung mit Einverständnis des damaligen Kalifen (al-Ma'mūn) im arabischen Gebiet in Antiocheia durch den melkitischen Patriarchen Job (vgl. Lemerle, ebd., S. 288) und im Jahre 737 die Episode des "falschen" Tiberios (s. Rochow, Theophanes, S. 134). Weitere Beispiele s. bei Vismara, S. 33, Anm. 88.

[10] Theophanes 395, 13f. (de Boor).

[11] Vgl. dazu Dölger, Regesten, Nr. 278 (datiert "716. b. n. april 18").

[12] Łewond (Chahnazarian), S. 101f.; Łewond (Patkan'jan), S. 73; Łewond (Arzoumanian), S. 108. Vgl. auch Stephanos v. Taron, S. 94.

[13] Vgl. dazu schon Patkan'jan, S. 152–154 (Anm. 164).

[14] aṭ-Ṭabarī, in: Brooks, Campaign, S. 31; außerdem in: The History of al-Ṭabarī XXIV, S. 41; Kitāb al-'Uyūn, ebd., S. 28 mit Anm. 5. Vgl. R. Guilland, L'expédition de Maslama contre Constantinople (715–718), in: ders. et dans la légende, Journ. Asiat. 208 (1926) (Nachdr. in: ders., Byzance et les Musulmans du Proche Orient, Nr. I) 61–121, hier 88 mit Anm. L. Anders: Bar Hebr., Dyn., S. 192., Etudes byzantines, Paris 1959, S. 109–133, hier S. 121f.; J. B. Bury, A History of the Later Roman Empire from Arcadius to Irene (395 A.D. to 800 A.D.), II, London 1889 (Nachdr. Amsterdam 1966), S. 406; M. Canard, Les expéditions des Arabes contre Constantinople dans l'histoire et dans la légende, Journ. Asiat. 208 (1926) (Nachdr. in: ders., Byzance et les Musulmans du Proche Orient, Nr. I) 61–121, hier 88 mit Anm. 1. Anders Bar Hebr., Dyn., S. 192.

718 geschah ebenfalls nach vorangegangenen Verhandlungen zwischen Leon und Maslama[15].

Eine Korrespondenz zwischen dem arabischen Feldherrn Maslama und Leon ist in armenischen Quellen bezeugt: Maslama soll den Kaiser brieflich durch Gesandte zur Übergabe aufgefordert haben; Leon habe ihm ablehnend geantwortet[16]. Maslama soll bei diesem Feldzug in byzantinische Gefangenschaft geraten, dann jedoch von Leon entlassen worden sein. Von Łewond und Stephanos von Taron (Asolik) wird darüber im Anschluß an die Belagerung Konstantinopels 717/718 und mit Einzelheiten, die sonst in diesem Zusammenhang erwähnt werden, berichtet; offenbar handelt es sich hier um eine legendäre Ausschmückung der Ereignisse bei der Aufgabe der Belagerung durch die Araber 718[17]. Es bleibt völlig unklar, ob Maslama tatsächlich Konstantinopel betreten hat.

Völlig in den Bereich der Legende gehört eine Nachricht in einer griechischen hagiographischen Quelle, die angeblich aus dem Syrischen übersetzt wurde, der Passio der 60 Märtyrer von Jerusalem (BHG 1217). Danach habe Kalif Sulaimān eine Gesandtschaft zu Leon geschickt und mit ihm einen siebenjährigen Frieden und Vereinbarungen über die ungehinderte Rückkehr von Kaufleuten der jeweils anderen Seite in ihre Heimat und den ungehinderten Aufenthalt byzantinischer Pilger in Jerusalem geschlossen[18]. Das wird jedoch von keiner anderen Quelle bestätigt; außerdem ist die Passio als unzuverlässige Quelle bekannt[19]. Kaplony hält zwar die syrische Vorlage der Passio wie schon St. Gero[20] für real, ordnet die dort erwähnte Gesandtschaft aber unter "in der Forschung fälschlich auf den Kaiser und den Kalifen bezogene Gesandtschaften und Verträge" ein; er vermutet, daß mit Sulaimān nicht der Kalif, sondern der Prinz und General Sulaimān ibn Hišām b. 'Abd al-Malik zu verstehen sei, der 740/741 oder 741/742 Unterhandlungen mit dem Anführer eines byzantinischen Feldzuges, möglicherweise Leon III. oder Artabasdos, geführt habe[21]. Anders hatte V. de Buck bereits 1858 angenommen, die Passio beziehe sich auf die vorangehende Belagerung von Amorion[22]. Beide Hypothesen sind nicht beweisbar. Die in der Passio erwähnte Gesandtschaft bleibt auf alle Fälle zweifelhaft.

---

[15] Ps.-Dionysius, S. 13 (Maslama soll sich selbst mit dreißig Begleitern drei Tage in Konstantinopel aufgehalten haben); Łewond (Chahnazarian), S. 109f.; Łewond (Patkan'jan), S. 78f.; Łewond (Arzoumanian), S. 112f.; Stephanos v. Taron, S. 96. Vgl. auch Ibn 'Asākir, Al-tārīḫ al-kabīr, Ed. 'Abd al-Qādir Badrān, II, Damaskus 1911, S. 248 (mir nicht zugänglich; s. dazu Shboul, S. 115 mit Anm. 18).

[16] Łewond (Chahnazarian), S. 104: Brief des Maslama; S. 105–107: Antwortbrief Leons; Łewond (Patkan'jan), S. 74f., 76f.; Łewond (Arzoumanian), S. 109f.: Brief des Maslama; S. 110f.: Brief Leons; danach verkürzt bei Stephanos v. Taron, S. 95.

[17] M. E. ist die Datierung von Dölger, Regesten, Nr. 297: "730 (?)" falsch.

[18] Μαρτύριον τῶν ἁγίων ἑξήκοντα νέων μαρτύρων τῶν ἐν τῇ ἁγίᾳ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν πόλει ἐπὶ τῆς τυραννίδος τῶν Ἀράβων μαρτυρησάντων, ed. A. Papadopulos-Kerameus, in: Pravosl. Palest. Sbor. XII, 1 (34) (1892) 1–22, hier 2, 15–28.

[19] Vgl. PMBZ, Prolegomena, S. 111f.

[20] Gero, Leo III, S. 177–181.

[21] Kaplony, S. 353–359.

[22] V. de Buck, Commentarius Praevius, zu: De ss. Georgio, Joanne, Juliano et Sociis seu de Sexaginta Martyribus Hieroloymitanis sub Saracenis, in: AASS Octobris IX (1858) 359.

Aus der Regierungszeit Leons III. (717–741) wird über weitere Gesandtschaften von Kalifen an den Kaiser berichtet:

So erwähnen der byzantinische Chronist Theophanes und einige armenische Quellen einen Briefwechsel zwischen Kalif 'Umar II. (ibn 'Abdal'azīz, 717–720) und Leon III. über Glaubensfragen. 'Umar habe Leon um Auskunft über die christliche Religion ersucht und ihm einige spezielle Fragen gestellt. Leon habe ausführlich geantwortet und die Antwort durch "einen seiner vertrautesten Diener" überbringen lassen; er habe die christliche Religion verteidigt und unter anderem auch die Bilderverehrung befürwortet. Nach der Lektüre von Leons Brief soll 'Umar die Christen im Kalifat besser behandelt und alle christlichen Gefangenen freigelassen haben[23]. Der armenische Historiker Łewond überliefert den Brief Leons ausführlich und den Brief 'Umars nur in verkürzter Form. Die Echtheit dieser beiden Briefe ist jedoch umstritten[24]. Der Brief Leons ist auch in einer abweichenden lateinischen Fassung überliefert, die wahrscheinlich auf ein griechisches Original zurückgeht[25].

Inzwischen ist auch eine arabische ausführliche Fassung des Briefes 'Umars aufgetaucht unter der Überschrift "Das ist der Brief (risāla), den 'Umar 'Abd-al-'Azīz, König der Gläubigen, an Lyon, König der christlichen Ungläubigen, schrieb"[26]. Dieser Brief wurde von J. M. Gaudeul untersucht, der die These vertritt, daß der von Łewond zitierte "Brief 'Umars" falsch sei; der arabisch überlieferte Brief sei um

---

[23] Łewond (Chahnazarian), S. 40–42: Brief 'Umars, S. 42–97: Brief Leons; Łewond (Patkan'jan), S. 29–31, 31–70; Łewond (Arzoumanian), S. 70f.: Brief 'Umars; S. 72–105: Brief Leons; engl. Übers. des Textes des Łewond außerdem bei Jeffery. Vgl. außerdem Theophanes 399, 25f. (de Boor); Agapius, S. 502f.; Thomas (T'owma) Arcruni: franz. Übers.: Histoire des Ardzrouni par le Vartabied Thoma Ardzrouni, in: Collection d'historiens arméniens. Th. Ardzrouni, Xe s., Histoire des Ardzrouni; Arakel de Tauriz, XVIIe s., Livres d'histoires; Iohannès de Dzar, XVIIe s., Histoire de l'Aghovanie, trad. par M. Brosset, I, St. Petersburg 1874, S. 93f.; engl. Übers.: Thomas Artsruni, History of the House of Artsrunik', Transl. and Comment. by R. W. Thomson, Detroit 1985, S. 171; Kirakos, in: Deux historiens arméniens. Kiracos de Gantzac, XIIIe s., Histoire d'Arménie. Oukthanès d'Ourha, Xe s., Histoire en trois parties, trad. par M. Brosset, I, St. Petersburg 1870, S. 34f.; Vardan: franz. Übers.: Vardan (Muyldermans), S. 101–103; russ. Übers: Vardan (Emin), S. 93. — Weitere Quellen s. bei Kaplony, S. 207–241.

[24] Vgl. Gero, Leo III, S. 44–47; Jeffery; L. W. Barnard, The Sources of the Byzantine Iconoclastic Controversy: Leo III and Yazīd II — A Reconsideration, in: Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen, hrsg. von F. Paschke, Berlin 1981, S. 29–37, hier S. 35f. (für Echtheit); Dölger, Regesten, Nr. 281 (hält den bei Łewond überlieferten Brief Leons für unecht); s. auch S. Griffith, Eutychius of Alexandreia on the Emperor Theophilus and Iconoclasm in Byzantium: a Tenth Century Moment in Christian Apologetics in Arabic, Byzantion 52 (1982) 154–190, hier 159f., Anm. 21 (Lit.). Z. Arzoumanian, in: Łewond, S. 42–47, hält diesen Briefwechsel für historisch, die Antwort Leons bei Łewond sei die Übersetzung eines griechischen Originals unter Verwendung der Bibel.

[25] Unter dem Titel: Leonis imperatoris Augusti cognomento Philosophi ad Omarum Saracenorum regem De fide Christianae veritate et mysteriis et de variis Saracenorum haeresibus et blasphemiis Epistola, PG 107, 315–324 (zuerst gedruckt Lyon 1501). Vgl. dazu auch Dölger, ebd.

[26] In zwei Teilen: 1. Teil ed. von D. Cardaillac, La Polémique anti-chrétienne du manuscrit aljamiado No 4944 de la Bibliothèque Nationale de Madrid, II, Montpellier 1972, S. 194–267; 2. Teil ed. von D. Sourdel, Un pamphlet musulman anonyme d'époque abasside contre les Chrétiens, Rev. Ét. Islam. 34 (1966) 1–33 (mit franz. Übers.). Engl. Übers.: J.-M. Gaudeul, The Correspondence between Leo und 'Umar. 'Umar's Letter Re-Discovered?, Islamochristiana 10 (1984) 132–156.

885–900 als antichristliches Pamphlet entstanden und 'Umar fälschlich zugeschrieben worden[27]. Dagegen ist N. A. Newman der Ansicht, der arabische "Brief 'Umars" entspreche dem, was sich aus dem armenischen "Brief Leons" über ihn entnehmen läßt, und beide Texte nähmen aufeinander Bezug[28]. Er hält spätere Fälschungen beider Texte für unwahrscheinlich.

Kaplony, der allerdings den arabischen "Brief 'Umars" und die neuere Literatur nicht kennt, neigt dazu, die bei Łewond überlieferte Korrespondenz für echt zu halten: "Die Argumente des 'Umar sind ... echte Argumente eines tatsächlichen muslimischen Briefes, die Argumente Leons echte Antworten einer tatsächlichen schriftlichen Gegendarstellung"[29].

Unabhängig davon, ob einer oder alle der überlieferten Texte der Briefe Leons III. und 'Umars echt oder gefälscht sind, so interessiert in diesem Zusammenhang hauptsächlich, ob es tatsächlich einen Brief 'Umars in Glaubensfragen an Leon und einen Antwortbrief Leons darauf gegeben hat. Falls das zutrifft, müssen die Briefe durch Gesandte überbracht worden sein.

Über eine Gesandtschaft 'Umars zu Leon berichtet unabhängig von den anderen Autoren der islamische Philologe al-Mubarrad (9. Jahrhundert); er spricht von zwei Gesandten und nennt einen namentlich ('Abdallāh ibn 'Abdal'a'lā)[30]. Bei seinem Bericht handelt es sich, wie Kaplony ausführt, "nicht um einen Gesandtschaftsbericht, in dem die genauen Umstände beschrieben werden, sondern um den persönlichen Bericht des einen Gesandten über die Observierung seines Kollegen"[31]. Die Gesandten überbringen Leon einen Brief 'Umars mit der Aufforderung, zum Islam überzutreten, und diskutieren mit dem Kaiser. Der Antwortbrief Leons wird von den Gesandten bei der Rückkehr zu 'Umar mitgenommen und ihm in einer Audienz überreicht. Es bleibt allerdings unsicher, ob dieser Bericht auf eine zuverlässige Quelle zurückgeht.

Leon soll des Arabischen kundig gewesen sein[32], was bei seiner Herkunft aus Mar'aš (Germanikeia in Nordsyrien) nicht unwahrscheinlich ist. Unter anderem soll er mit den Gesandten 'Umars, die den erwähnten Brief des Kalifen überbrachten, theologische Diskussionen, teils auf griechisch, teils auf arabisch geführt haben[33].

Eine weitere Gesandtschaft 'Umars zu Leon ist bei dem arabischen Autor al-Balāḏurī (9. Jahrhundert) bezeugt: Nach der Eroberung von Laodikeia (al-Lāḏikīya) durch die Byzantiner im Hedschrajahr 100 (3. August 718–23. Juli 719) und ihrer kurz darauffolgenden Rückeroberung durch die Araber habe der Kalif eine

---

[27] Gaudeul, ebd., S. 109–157.

[28] Newman, S. 48.

[29] Kaplony, S. 209.

[30] The Kāmil of el-Mubarrad, ed. by W. Wright, St. Petersburg u. a. 1864ff., S. 294, 20–295, 17 (mir nicht zugänglich; s. dazu Kaplony, S. 207, 221–230 und 236).

[31] Kaplony, S. 207.

[32] Kitāb al-'Uyūn, in: Brooks, Campaign, S. 22. Vgl. dazu Kaplony, S. 224 und 305.

[33] Canard, Quelques "à-côté" de l'histoire, S. 105; The Kāmil of el-Mubarrad (wie oben Anm. 30), S. 295, 1f., s. Kaplony, S. 224 und 228.

Gesandtschaft an den Kaiser geschickt, um die muslimischen Einwohner der Stadt, die in byzantinische Gefangenschaft geraten waren, zurückzukaufen[34]. Die Gesandtschaft war offensichtlich erfolgreich, allerdings erst im folgenden Hedschrajahr 101 (24. Juli 719–11. Juli 720) nach dem Tod 'Umars II., unter seinem Nachfolger Yazīd II. (ibn 'Abd al-Malik, 720–724).

Es gibt meines Erachtens keinen Grund, an der Historizität dieser Gesandtschaft zu zweifeln, zumal es auch später mehrmals Freikäufe von Gefangenen zwischen Byzanz und dem Kalifat gegeben hat. Hier könnte sich um den ersten bekannten Fall handeln. Für die Echtheit spricht auch, daß die Gesandtschaft bei al-Balāḏurī nur nebenbei vermerkt wird[35].

Arabische Quellen berichten über weitere diplomatische Kontakte seitens 'Umars mit dem byzantinischen Kaiser, die von Kaplony sämtlich unter die "idealisierten Gesandtschaften" eingeordnet werden:

1. Eine Gesandtschaft soll sich zwecks Verhandlungen über einen Rückkauf von Gefangenen in Konstantinopel aufgehalten und während ihres Aufenthaltes dort einen ehemaligen muslimischen Gefangenen namens al-Wābiṣī, der inzwischen Christ geworden war, angetroffen haben[36].
2. Eine Gesandtschaft, die sich ebenfalls zum Zweck des Rückkaufs von bei der Belagerung von Konstantinopel in Gefangenschaft geratenen Moslems nach Konstantinopel begibt, wird in einem Brief 'Umars an diese Gefangenen erwähnt[37].
3. Ein muslimischer Gesandter trifft in Konstantinopel (oder Umgebung) einen wegen seiner Weigerung, zum Christentum überzutreten, auf Befehl des Kaisers geblendeten muslimischen Gefangenen[38] und wird zu dessen Freikauf von 'Umar zum zweiten Mal mit einem Brief zu Leon geschickt; während seines Aufenthalts in Konstantinopel stirbt 'Umar[39].

Möglicherweise beziehen sich alle drei genannten Berichte auf eine und dieselbe Gesandtschaft, die mit Verhandlungen über den Loskauf von bei der Belagerung Konstantinopels (715–717) in Gefangenschaft geratenen Moslems beauftragt war. An der Historizität mindestens einer Gesandtschaft 'Umars zu Leon ist meines Erachtens nicht zu zweifeln.

Leon (sein Name wird nicht genannt, es ist nur von dem malik ar-Rūm, dem "Kaiser der Byzantiner", die Rede) soll außerdem auf Bitten eines Hofbeamten 'Umars ohne dessen Wissen dem kranken Kalifen einen Bischof, der zugleich Arzt

---

[34] Al-Baladhûri, S. 204; vgl. dazu Kaplony, S. 239–241.

[35] Zu Recht weist Kaplony, S. 240, auf diesen Umstand hin; vgl. auch unten S. 318f. die byzantinische Gesandtschaft bei al-Hādī.

[36] Ebd., S. 289–293.

[37] Ebd., S. 295–297.

[38] Ebd., S. 299–302.

[39] Ebd., S. 303–307.

war, mit einem Brief geschickt haben. Darüber berichtet der arabische Autor Ibn 'Abdalḥakam († 829) in seiner Biographie 'Umars II. Kaplony hält diese Gesandtschaft, wohl zu Recht, für fiktiv, hält es aber nicht für ausgeschlossen, daß tatsächlich ein byzantinischer Arzt am Hof 'Umars war: "Denkbar ist, dass er nicht eine eigene Gesandtschaft ausmacht, sondern eine andere Gesandtschaft oder einen Kaufmann begleitet"[40].

Ebenfalls zur Zeit 'Umars II. sollen laut arabischen Quellen byzantinische Gesandte die neuerbaute Große Moschee in Damaskus bewundert haben[41].

Völlig legendär ist der angebliche Brief Leons III. an einen Kalifen mit der Verleumdung des Johannes von Damaskos wegen Hochverrats, über den in den Viten des Johannes im Zusammenhang mit der Legende über die wunderbare Heilung seiner rechten Hand, die ihm vom Kalifen zur Strafe für seinen angeblichen Verrat abgehackt worden sei, berichtet wird; dazu kommt, daß in einer anderen Version der Legende die Intrige gegen Johannes und der Brief dem Sohn und Nachfolger Leons, Konstantin V., zugeschrieben werden. A. Kaplony nimmt einen Friedensvertrag vor der Intrige gegen Johannes an und hält eine Gesandtschaft mit dem Brief für historisch, ebenso die Bestrafung des Johannes, während er die wunderbare Heilung der Hand als legendär ablehnt; er ist geneigt, die Gesandtschaft unter Konstantin V. zu datieren (um 750)[42]. Offensichtlich sind jedoch sowohl der gefälschte Brief des Johannes wie auch der Brief des Kaisers (Leons III. beziehungsweise Konstantins V.) an den Kalifen legendär; es ist auch nicht zu beweisen, daß in der Angelegenheit des Johannes eine Gesandtschaft des byzantinischen Kaisers an den Kalifen stattgefunden hat.

Konstantin V. (741–775)

Die meisten Berichte über diplomatische Beziehungen zwischen Byzanz und dem Kalifat im 8. Jahrhundert sind aus der Regierungszeit des Sohnes und Nachfolgers Leons, Kaiser Konstantins V. (741–775), überliefert. Einerseits erklärt sich diese Tatsache daraus, daß Konstantin V. der am längsten herrschende Kaiser im 8. Jahrhundert war, aber andererseits gab es zwischen beiden Staaten trotz der militärischen Auseinandersetzungen[43] in seiner Regierungszeit offensichtlich auch besonders intensive diplomatische Kontakte.

Im Jahre 743 schickte Konstantin eine Gesandtschaft, geleitet von dem Spatharios Andreas, zu Kalif al-Walīd II. (ibn Yazīd, 743–744). Anlaß war vielleicht der Amtsantritt des Kalifen, vielleicht auch, wegen der innenpolitischen Kämpfe mit dem

---

[40] S. dazu ebd., S. 349f.

[41] Ebd., S. 309–316.

[42] Ebd., S. 315–332. Zu der Legende s. zuletzt M.-F. Auzépy, De la Palestine à Constantinople (VIIIe–IXe siècles): Étienne le Sabaïte et Jean Damascène, Trav. et Mém. 12 (1994) 183–218, hier 193–203. Vgl. auch Dölger, Regesten, Nr. 292, der den Brief zu Recht als Fälschung kennzeichnet, aber "n. 726" datiert.

[43] S. dazu Lilie, Reaktion, S. 154f., 164–167 und 169–171; Rochow, Konstantin V., S. 73–78.

Usurpator Artabasdos verspätet, sein eigener Herrschaftsbeginn. Gleichzeitig sandte auch der Gegenkaiser Artabasdos (741–743) eine Gesandtschaft unter Führung des Logothetes[44] Gregorios zum Kalifen. Beide Gesandtschaften werden von Theophanes und dem arabischen Autor Agapios von Manbiğ erwähnt[45]. Theophanes führt als Zweck an, sowohl Konstantin als auch Artabasdos hätten den Kalifen als Bundesgenossen gewinnen wollen (τὰ πρὸς συμμαχίαν ζητοῦντες ἀμφότεροι); Agapios berichtet über "zahlreiche Geschenke" Konstantins an den Kalifen.

Zum Jahre 750/751 (Hedschrajahr 133) berichtet der arabische Historiker al-Ya'qūbī über einen Friedensschluß zwischen Konstantin V. und dem Kalifen Abū l-'Abbās as-Saffāḥ (749–754)[46].

Für die Zeit Konstantins V. und des Kalifen al-Manṣūr (754–775) sind in arabischen Quellen ausführliche Berichte über zwei Gesandtschaften überliefert:

Bei der ersten handelt es sich um eine Gesandtschaft an den Hof al-Manṣūrs in Bagdad, bei der zweiten um eine arabische Gesandtschaft nach Konstantinopel. In beiden Fällen wird der Name Konstantins nicht genannt; die Gesandtschaften fallen aber eindeutig in seine Regierungszeit; der Kaiser tritt in der Erzählung der arabischen Quellen bei dem Aufenthalt der arabischen Gesandten in Konstantinopel selbst als Sprechender und Handelnder auf.

Mit der Gesandtschaft des 'Umāra ibn Ḥamza an den Hof Konstantins V., die in zwei Quellen, ausführlich bei Ibn al-Faqīh (10. Jahrhundert) und nur nebenbei bei al-Bīrūnī (10./11. Jahrhundert), erwähnt wird, hat sich kürzlich G. Strohmaier beschäftigt[47]. Er kommt zu dem Ergebnis, daß es sich um eine tatsächlich stattgefundene Gesandtschaft handelte und daß al-Manṣūr durch die Berichte des Gesandten nach seiner Rückkehr zu alchimistischen Versuchen angeregt wurde. Aus dem Bericht des Ibn al-Faqīh, der sicher viele authentische Details enthält, kann man entnehmen, wie am Hof in Konstantinopel die Gesandten durch allerlei Tricks und mechanische Apparate, unter anderem einen künstlichen Löwen, Schwerter, die aus der Wand kamen, eine rote und eine grüneWolke, beeindruckt werden sollten und auch wurden, was bisher erst aus dem 10. Jahrhundert anläßlich der Gesandtschaft des Liutprand von Cremona bekannt war[48].

Daß umgekehrt auch der Kalif die byzantinischen Gesandten mit seiner neuerbauten Residenz Bagdad in Bewunderung zu setzen versuchte, zeigen die Berichte über eine byzantinische Gesandtschaft bei al-Manṣūr kurz nach Fertigstellung der Residenz, die bei dem arabischen Historiker al-Ḫaṭīb al-Baġdādī (11. Jahrhundert) in

---

[44] Höchstwahrscheinlich ein Logothetes *tou dromou,* vgl. dazu A. Kazhdan, Logothetes *tou dromou,* Oxf. Dict. Byz. (1991) 1247f. Vgl. auch unten S. 318 die Gesandtschaft des Jahres 782 unter Führung des Logothetes *tu dromu* Staurakios.

[45] Theophanes 416, 9–11 (de Boor); Agapius, S. 510; dazu Rochow, Theophanes, S. 150f.; Dölger, Regesten, Nr. 309.

[46] Bei Brooks, Byzantines and Arabs, S. 731; vgl. Dölger, Regesten, Nr. 311.

[47] Strohmaier, Al-Manṣūr; ders., 'Umāra ibn Ḥamza, Constantine V, and the Invention of the Elixir, Graeco-Arabica 4 (1991) 21–24.

[48] M. Rentschler, Liudprand von Cremona. Eine Studie zum ost-westlichen Kulturgefälle im Mittelalter (Frankfurter wissenschaftl. Beiträge. Kulturwissenschaftl. Reihe, 14), Frankfurt a. M. 1981, S. 47f.

seiner "Geschichte Bagdads" (Kitāb Tarīḫ Baġdād) und in anderen Quellen überliefert sind. Danach machte der byzantinische Gesandte, ein Patrikios, den Kalifen auf verschiedene Mängel in der neuerbauten Residenz aufmerksam, unter anderem auf den Wassermangel und das Vorhandensein von Märkten innerhalb des Palastgeländes, die der Kalif anschließend behoben habe[49]. Sicher wurde dem byzantinischen Gesandten stolz die neue Residenz vorgeführt, um Eindruck auf ihn zu machen. Daß seine Kritik gerade von arabischen Autoren angeführt wird, könnte für ihre Authentizität zu sprechen, obwohl es schon zum 7. Jahrhundert, für die Zeit des Mu'āwiya I. (Kalif 658/661–680), eine ähnliche Anekdote gibt: Danach soll ein byzantinischer Gesandter am Bau der al-Ḥaḍrā' in Damaskus Kritik geübt haben, die ebenfalls vom Kalifen beachtet worden sein soll[50]. Die Darstellung klingt märchenhaft; der Übersetzer N. Elisséeff vermutet hier "un thème folklorique"[51].

Die beiden erwähnten Gesandtschaften unter Konstantin V., die in byzantinischen Quellen nicht erwähnt werden, lassen sich nicht sicher datieren; die byzantinische Gesandtschaft muß kurz nach der Errichtung von Bagdad, um 770, stattgefunden haben.

Möglich ist ein Zusammenhang einer oder beider Gesandtschaften mit Verhandlungen über einen Gefangenenaustausch zwischen beiden Staaten. In den Quellen wird über zwei solcher Aktionen unter Konstantin berichtet:

Zum Jahr 756/757 (Hedschrajahr 139: 5. Mai 756–24. Mai 757) erwähnt aṭ-Ṭabarī:

> In diesem Jahr fand auch der Austausch statt, der zwischen al-Manṣūr und dem Herrscher von Byzanz sich vollzog. Al-Manṣūr befreite die moslemischen Gefangenen (von den Romäern)[52].

Laut al-Balāḏurī wurden dabei auch die noch lebenden arabischen Gefangenen, die bei der Einnahme von Theodosiupolis durch die Byzantiner im Jahre 755 gemacht

---

[49] G. Salmon, L'introduction topographique à l'histoire de Bagdâdh d'Abou Bakr Aḥmad ibn Thâbit Al-Khatib al-Bagdâdhi (392–463 H = 1002–1071 J.-C.), Paris 1904, arab. Text: S. 18f. und 21, franz. Übers.: S. 95–97 und 99; engl. Übers. in: Lassner, Topography, S. 57f. und 61; Bar Hebr., Dyn., S. 209; aṭ-Ṭabarī, A. H. 146 (763/764) (III 323, 324): engl. Übers.: aṭ-Ṭabarī (Williams) I, S. 181 (A. H. 146); ebd., S. 182, eine andere Version, wonach eine Rebellion in Bagdad zur Verlegung der Märkte geführt habe; ebd., S. 229 (A.H. 157 = 773/774), wird das Datum der Verlegung der Märkte genannt; vgl. The History of al-Ṭabarī XXIX, S. 7f., 9 und 78; weiteres s. Le Strange, S. 65f.; J. Lassner, The Caliph's Personal Domain: The City Plan of Baghdad Reexamined, in: Kunst des Orients 5 (1968) 24–36, hier 31 und 34; ders., Topography, S. 147–149; ders., The Shaping of 'Abbāsid Rule, S. 197–201; Rochow, Konstantin V., S. 79–82.

[50] La description de Damas d'Ibn 'Asākir. Historien mort à Damas en 571/1176, trad. annotée par N. Elisséeff, Damaskus 1959, S. 228: Der Kalif habe den Gesandten gefragt: "Wie findest Du diesen Bau?" Der Gesandte habe geantwortet: "Der obere Teil ist gut für die Vögel, der untere für die Ratten". Daraufhin habe der Kalif den Palast abgerissen und aus Stein neu errichtet. — Es bleibt unklar, auf welche der Gesandtschaften zu Mu'āwiya sich diese Anekdote bezieht.

[51] Elisséeff, ebd., S. 228, Anm. 3.

[52] F.-C. Muth, Der Kalif al-Manṣūr im Anfang seines Kalifats (136/754 bis 145/762). Aus der arabischen Chronik von aṭ-Ṭabarī übers. u. mit histor. u. prosopograph. Anm. vers. (Heidelberger orientalistische Studien 8), Frankfurt a. M. 1987, S. 42. Engl. Übers.: aṭ-Ṭabarī, in: Brooks, Byzantines and Arabs, S. 733; aṭ-Ṭabarī (Williams) I, S. 32; arab. Text: III, S. 125; The History of al-Ṭabarī XXVIII, S. 55.

worden waren, ausgelöst[53]. Höchstwahrscheinlich haben hierzu Verhandlungen auf höchster Ebene stattgefunden, möglicherweise bei dem Aufenthalt des ʿUmāra ibn Ḥamza in Konstantinopel[54].

Zum Jahr 769/770 erwähnt Theophanes, in Syrien seien die Gefangenen beider Seiten ausgetauscht worden "Mann gegen Mann, Frau gegen Frau, Kind gegen Kind"[55]. Auch hiermit kann eine der beiden Gesandtschaften in Zusammenhang gestanden haben.

Im Jahre 771/772 soll laut aṭ-Ṭabarī Kaiser Konstantin den Kalifen um Frieden gebeten und die Zahlung von Tribut (ǧizya) angeboten haben[56]. Diese Nachricht wird aber durch keine weitere Quelle bestätigt; ein Zusammenhang mit einer der erwähnten Gesandtschaften ist daher unsicher.

Leon IV. (775–780)

Kaiser Leon IV. (775–780), der Sohn und Nachfolger Konstantins V., verfolgte gegenüber dem Kalifat dieselbe Politik wie sein Vater[57]. Neben militärischen Auseinandersetzungen sind in seiner Regierungszeit zwischen beiden Staaten auch diplomatische Aktivitäten bezeugt.

Für den Anfang der Regierungszeit Leons berichten arabische Quellen über die Gesandtschaftt eines byzantinischen Patrikios namens Ṭārāṭ (wohl dem griechischen Tarasios entsprechend) ibn al-Laīṭ (Leon?) ibn al-ʿAīzār ibn Ṭarīf ibn Fūq (Phokas?) ibn Mawrīq (Maurikios?)[58] am Hof von Bagdad:

Bei al-Ḫaṭīb al-Baġdādī heißt es, der Patrikios sei erschienen, um dem neuen Kalifen (Kalif al-Mahdī ibn al-Manṣūr, 775–785) zum Regierungsantritt zu gratu-

---

[53] Al-Baladhûri, S. 313.

[54] Dölger, Regesten, Nr. 317, nimmt den Abschluß eines siebenjährigen Friedens an, ohne daß davon in den Quellen die Rede ist; aṭ-Ṭabarī behauptet nur, es habe danach bis zum Hedschrajahr 146 (21. März 763–9. März 764) keinen arabischen Angriff auf byzantinisches Teritorium gegeben, schränkt diese Behauptung allerdings anschließend selbst ein. Vgl. auch Lilie, Reaktion, S. 170.

[55] Theophanes 444, 10–12 (de Boor); s. Rochow, Theophanes, S. 208; Dölger, Regesten, Nr. 330.

[56] Aṭ-Ṭabarī A. H. 155; engl. Übers.: aṭ-Ṭabarī, in: Brooks, Byzantines and Arabs, S. 734; aṭ-Ṭabarī (Williams) I, S. 224; The History of al-Ṭabarī XXIX, S. 70. Vgl. Dölger, Regesten, Nr. 334.

[57] Vgl. dazu Rochow, Leon IV., S. 16–20.

[58] Vgl. zu ihm auch Lilie, Eirene, S. 120 und 129, Nr. 56. Dvornik, Intelligence Services, S. 248, vermutet irrtümlicherweise, daß dieser Tarasios identisch ist mit dem späteren Patriarchen (784–806); er beruft sich dazu auf J. B. Bury, A History of the Eastern Roman Empire from the Fall of Irene to the Accession of Basil I. (A.D. 802–867), London 1912, S. 242, der aber nur feststellt: "the name is evidently Tarasius". Die Identifizierung ist äußerst unwahrscheinlich. Der Patriarch war vor seinem Amtsantritt (Proto)asekretes; sein Vater war der Patrikios und Quaistor Georgios, sein Großvater der Komes ton Exkubiton und Magistros Sisinnios, beide Namen stimmen nicht mit den in den in den arabischen Quellen angegebenen überein. Der Name Tarasios ist in dieser Zeit nicht selten: zwischen 650 und 867 sind außer dem Gesandten und dem Patriarchen weitere zehn Personen des Namens belegt, wovon allerdings zwei aus der Familie des Patriarchen stammen (sein Großvater mütterlicherseits und ein Neffe); unter den übrigen befinden sich auch zwei Patrikioi und ein Hypatos, ohne daß die Identifizierung des Gesandten mit einer dieser Personen möglich wäre; s. PMBZ, s.v. Tarasios (Nrr. 7226–7237).

lieren. Er habe zu ihm mit Hilfe eines Dolmetschers gesprochen und habe folgende Ansprache gehalten:

> "Ich bin nicht zum Beherrscher der Gläubigen gekommen wegen Geldes oder wegen eines Zweckes, sondern ich bin gekommen aus Sehnsucht nach ihm, um sein Angesicht zu sehen; denn wir fanden in unseren Büchern, daß der dritte von den Leuten des Hauses des Propheten dieser Nation die Erde mit Gerechtigkeit erfüllen wird, wie sie gefüllt wurde mit Frevel"[59].

Der Kalif habe daraufhin den Gesandten beschenkt. Tarasios soll Kalif al-Mahdī durch Vermittlung seines Vesirs ar-Rabīa' ibn Yūnus den Bau von Flußmühlen angeraten und diesen Bau schließlich selbst durchgeführt haben; die Mühlen trugen später den Namen "Mühlen des Patrikios" (ar-Riḥā al-Baṭrīḳ). Tarasios habe das Einkommen dieser Mühlen (500 000 Dirhams jährlich) auch nach seiner Rückkehr nach Byzanz weiter erhalten. Nach dem Tod des Tarasios habe al-Mahdī die Mühlen in seinen Besitz genommen[60].

Ein Patrikios, "the master of Rahā al-Biṭrīq", wird von aṭ-Ṭabarī schon unter dem Hedschrajahr 145 (1. April 762–20. März 763) erwähnt: er wurde auf Befehl al-Manṣūrs zu ihm beordert und von ihm neben anderen Personen wegen der Planung des Baus seiner neuen Residenz befragt, woraufhin ihre einstimmmige Wahl auf Bagdad fiel[61]. Es ist jedoch nicht sicher, ob es sich um den erwähnten Tarasios handelt. Wenn die "Mühlen des Patrikios" allerdings schon damals existierten, wird die für die Zeit des al-Mahdī erzählte Geschichte ihres Baus noch verdächtiger, es sei denn, man nimmt an, es handelte sich zwar um denselben Patrikios, er habe den Beinamen "Herr der Mühlen des Patrikios", aber erst später erhalten[62].

Was an diesen Berichten wahr, was erfunden ist, ist schwer feststellbar. Offensichtlich bemühte sich Leon IV. zu Beginn seiner und der Regierung des al-Mahdī um gute Beziehungen zum Kalifat.

Nach anderen Quellen soll zu Beginn seiner Herrschaft al-Mahdī die byzantinischen und Leon die moslemischen Gefangenen freigelassen haben[63]. Möglicherweise stehen diese Aktionen im Zusammenhang mit der Gesandtschaft des Tarasios.

Die angeblichen Worte des Gesandten, die die Herrschaft der Abbasiden und speziell al-Manṣūrs prophetisch legitimieren[64], scheinen im Mund eines Byzantiners

---

[59] Die Übersetzung verdanke ich G. Strohmaier.

[60] Al-Ḫatib al-Bagdâdhi, ebd. (s. oben Anm. 49), arab. Text: S. 37f., franz. Übers.: S. 119f.; engl. Übers. in: Lassner, Topography, S. 75f. Vgl. Le Strange, S. 142–145; Lassner, Topography, S. 184 und 260 (Anm. 66 und 68); Lassner, The Shaping of 'Abbāsid Rule, S. 231–233.

[61] Aṭ-Ṭabarī (Williams) I, S. 145; The History of al-Ṭabarī XXVIII, S. 241. S. dort Anm. 1 auch zu den "Mühlen des Patrikius."

[62] Vgl. auch Willliams, in: aṭ-Ṭabarī (Williams) I, S. 145, Anm. 239 zur Stelle.

[63] Mich. Syr. III (1905), S. 1; Bar Hebraeus, Chron., S. 116; Fragmenta chronici anonymi ad annum Domini 813 pertinentia, in: Chronica minora, I, interpr. est E.-W. Brooks, Paris 1903 (CSCO, Script. Syri, ser. III, tom. IV, versio), S. 188, 31f. Vgl. auch Rochow, Leon IV., S. 19.

[64] Vgl. dazu Lassner, The Shaping of 'Abbāsid Rule, S. 232f.

kaum vorstellbar. Auch der Bau der Mühlen durch den byzantinischen Gesandten ist nicht gesichert. Dennoch ist an der Tatsache der Gesandtschaft wohl nicht zu zweifeln.

Laut einigen Quellen hat Leon dem Kalifen al-Mahdī die Schriften des "Jannes und Jambres" übersandt[65]; sie enthielten, wie Michael der Syrer ausführt, "die ganze Magie der Ägypter" und, wie Bar Hebraeus erwähnt, "alles, was sie gegen Moses den Großen taten"[66].

In den folgenden Jahren kam es unter Leon IV. und al-Mahdī allerdings mehrfach zu militärischen Auseinandersetzungen zwischen Byzanz und dem Kalifat[67].

Ibn Wāḍiḥ (al-Ya'qūbī) berichtet zum Hedschrajahr 159 (31. Oktober 775 – 18. Oktober 776) über die Gesandtschaft des "Maulās" des Kalifen al-Mahdī namens Sağīr zu den Byzantinern, um die bei der Eroberung von Samosata durch die Byzantiner gemachten Gefangenen auszulösen, was auch Erfolg gehabt habe[68].

Der armenische Historiker Łewond berichtet über eine Gesandtschaft des al-Mahdī im Jahre 779 nach Byzanz. Es sei eine "ambassade fameuse" gewesen, die ein prahlerisches Schreiben und zwei Scheffel Senfkörner mitgeführt habe. al-Mahdī habe dem Kaiser mit seinen zahlreichen Soldaten gedroht, die soviele seien wie die Senfkörner; das byzantinische Reich könne sie gar nicht aufnehmen. Leon habe ihm geantwortet, daß der Sieg in Gottes Hand liege, habe aber angeordnet, daß die Bewohner der ländlichen Gebiete sich in die Städte und befestigten Orte begeben sollten[69]. Ob Leon den Brief dem arabischen Gesandten anvertraute oder aber selbst Gesandte mit nach Bagdad schickte, wird nicht erwähnt; letzteres ist jedoch anzunehmen, da es den üblichen diplomatischen Gepflogenheiten entspricht[70].

Auch 'Umāra ibn Ḥamza berichtet in seinem obenerwähnten Gesandtschaftsbericht nur, er sei aus Konstantinopel abgereist, nachdem der Kaiser den Brief des Kalifen beantwortet hatte. Ob er selbst den Brief Konstantins mitnahm oder ihm byzantinische Begleiter mitgegeben wurden, wird ebenfalls nicht erwähnt; letzteres ist jedoch anzunehmen.

Der von dem Chronisten Theophanes zum Jahre 780 erwähnte Angriff der Araber auf byzantinisches Gebiet war offensichtlich die Folge der Antwort Leons auf die Forderungen des Kalifen[71].

---

[65] Histoire chronologique par Mkhitar d'Airivank, XIIIe s., trad. par M.-F. Brosset (Mém. de l'acad. imp. de St.-Pétersbourg, VIIe sér., 13, 5), St. Petersburg 1869, S. 82 (zum Jahr 230 der armen. Ära = ab 15. 5. 781); Mich. Syr. III, S. 1; Bar Hebraeus, Chron., S. 116.

[66] S. zu der apokryphen, bis auf wenige Fragmente verlorenen Schrift zum Alten Testament E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. III, Leipzig 1909 (Nachdr. Hildesheim 1964), S. 402–405; M. R. James, The Lost Apocryphs of the Old Testament (Translations of Early Documents, Ser. 1), London — New York 1920, S. 31–38. S. auch St. Gero., in: Anal. Boll. 113 (1995) 281–292.

[67] S. dazu Moscati, S. 309–314; Lilie, Reaktion, S. 167 und 171–173; Rochow, Theophanes, S. 222–225; dies., Leon IV., S. 16–20.

[68] Bei Brooks, Byzantines and Arabs, S. 734.

[69] Łewond (Chahnazarian), S. 150f.; Łewond (Patkan'jan), S. 108; Lewond (Arzoumanian), S. 141; s. auch Vardan (Muyldermans), S. 109f.; Vardan (Emin), S. 97.

[70] S. z. B. Le Liber pontificalis. Texte, introd. et comm. par L. Duchesne, I, Paris 1886 (Nachdr. Paris 1981), S. 442, 3f. (J. 752).

[71] Vgl. Rochow, Theophanes, S. 225f. (zu Theophanes 452, 4–17); dies., Leon IV., S. 18 und 20.

Konstantin VI. und Eirene (780–790)

Für den jugendlichen Kaiser Konstantin VI. (780–797), den Sohn und Nachfolger Leons IV., führte bis 790 seine Mutter Eirene die Regentschaft[72]. Aus dieser Zeit sind diplomatische Kontakte zwischen beiden Staaten für das Jahr 782 bezeugt:

In diesem Jahr kam es nach einer militärischen Niederlage der Byzantiner und der Flucht ihres Befehlshabers Tatzates zu den Arabern zu Friedensverhandlungen. Von byzantinischer Seite wurden als Gesandte der Logothetes tu dromu, Staurakios, der Magistros Petros und der Domestikos Antonios mit den Verhandlungen beauftragt. Es wurden ein dreijähriger Frieden, Tributzahlungen und die Freilassung der byzantinischen Gefangenen vereinbart. Über diese Vereinbarungen berichten sowohl Theophanes wie arabische Quellen[73]. Laut syrischen Quellen sollen dagegen die Araber, als ihre Truppen beim Fluß Sangarios eingeschlossen waren, Kaiserin Eirene um Frieden ersucht haben[74]. Der Abschluß des Vertrages ist auf den August 782 zu datieren[75].

Dieser Vertrag wurde laut aṭ-Ṭabarī, der allerdings von der Darstellung des Theophanes abweicht, nach 32 Monaten im Ramadān des Hedschrajahres 168 (17. März–15. April 785) von byzantinischer Seite gebrochen; die Byzantiner seien aber von arabischen Truppen geschlagen worden[76].

Bald darauf erschienen unter dem neuen Kalifen al-Hādī (ibn al-Mahdī, Mūsā), der nur wenig über ein Jahr regierte (vom 5. August 785 bis zum 15. September 786), byzantinische Gesandte in Bagdad[77].

Diese Gesandtschaft wird unter dem Hedschrajahr 170 (3. Juli 786–21. Juni 787) von aṭ-Ṭabarī beiläufig in einer Anekdote unter Berufung auf den Autor 'Umar b. Šabbah († 877) bei der Schilderung der Eigenschaften des Kalifen al-Hādī (Mūsā) folgendermaßen erwähnt:

> 'Umar b. Shabbah has mentioned that Sa'īd b. Salm was once with Mūsā al-Hādī. A delegation from the Byzantines came into his presence, and Sa'īd b. Salm was at that moment wearing a cap [*qalansuwah*]; he had become bald even through he was still only young.
>
> Mūsā said to him, 'Take off your cap, so that you give an appearance of wisdom and seniority [*tatashāyakhu*] through your bald head'[78]!

---

[72] Lilie, Eirene, speziell S. 220–253; zur Außenpolitik gegenüber dem Kalifat S. 147–169.

[73] Theophanes 456, 12–23 (de Boor); aṭ-Ṭabarī A.H. 165: engl. Übers.: aṭ-Ṭabarī, in: Brooks, Byzantines and Arabs, S. 737–739; aṭ-Ṭabarī (Williams) II, S. 100–102; The History of al-Ṭabarī XXIX, S. 221 und 223; Bar Hebr., Dyn., S. 216f., u.a. Vgl. Moscati, S. 316f.; Lilie, Reaktion, S. 174–176; ders., Eirene, S. 151f. Vgl. auch Rochow, Theophanes, S. 238; Dölger, Regesten, Nr. 340.

[74] Mich. Syr. III, S. 2; Bar Hebr., Chron., S. 118.

[75] Lilie, Reaktion, S. 175, Anm. 49.

[76] The History of al-Ṭabarī XXIX, S. 240; Brooks, Byzantines and Arabs, S. 739f. Vgl. Moscati, S. 318; Lilie, Reaktion, S. 176; ders., Eirene, S. 162f.

[77] Soweit ich sehe, ist diese Nachricht bisher nicht beachtet worden.

[78] Aṭ-Ṭabarī A.H. 170 (III 586): engl. Übers.: zitiert nach: The History of al-Ṭabarī XXX, S. 66. Vgl. auch bei Williams, in: aṭ-Ṭabarī (Williams) II, S. 170.

Wenn auch einiges an dieser Anekdote erfunden sein mag, so spricht doch vieles für die Anwesenheit byzantinischer Gesandter am Hof des al-Hādī. Vermutlich statteten die byzantinischen Gesandten einen Antrittsbesuch beim neuen Kalifen ab.

Eine Gesandtschaft Konstantins VI. und der Eirene zu Hārūn ar-Rašīd, dem Bruder und Nachfolger des al-Hādī, ist in einer griechischen hagiographischen Quelle erwähnt, der Vita des Euthymios von Sardes (BHG 2145). Danach führte der Metropolit eine Gesandtschaft zum Kalifen an: es ging um Friedensverhandlungen[79]. Das Ergebnis der Verhandlungen sei ein Friedensvertrag gewesen. Der Kalif (es kann sich nur um Hārūn handeln), der als πολύβουλος und μηχανορράφος bezeichnet wird, habe darum gebeten, mit den Kaisern "Freundschaft zu halten und in hoher Wertschätzung zu verbleiben" (φιλιάζειν καὶ προσμένειν ὑπέρτιμα[80]). Eine Datierung der Gesandtschaft wird in der Vita nicht geboten; sie wird aber im Anschluß an das Konzil von Nikaia (787) erwähnt[81]. Da nach 797 Eirene allein regierte, in der Vita aber von "den Herrschern" (das heißt Konstantin VI. und Eirene)[82] die Rede ist, müßte diese Gesandtschaft, falls sie historisch ist[83], zwischen 787 und 797 stattgefunden haben[84].

Konstantin VI. (790–797)

Dem Kalifen Hārūn ar-Rašīd wird ein Brief an Konstantin VI. zugeschrieben, der in arabischer Sprache unter dem Titel: Risāla (Brief) ... "an Konstantin, König der Rhomäer" (ilā Qusṭanṭīn malik ar-Rūm) überliefert ist[85]. Er ist bei dem arabischen Historiker Abū Faḍl Aḥmad Ibn Ṭaifūr († 893)[86] erhalten und soll von dem Theologen und Gelehrten Abū ar-Rabī' Muḥammad b. al-Laīṭ, der unter den Kalifen al-Mahdī, al-Hādī und Hārūn ar-Rašīd verschiedene Staatsämter innehatte[87], verfaßt worden sein.

Der Inhalt des Briefes ist wenig konkret; er enthält größtenteils theologische Erörterungen. Nur im Schlußteil werden einige konkrete Anhaltspunkte geboten. Hārūn fordert darin den Kaiser auf, zum Islam überzutreten oder zumindest Tribut zu

---

[79] Gouillard, S. 23–25, Z. 44–49.

[80] Vgl. zu ὑπέρτιμα Gouillard, S. 25, Anm. 13, der eine Korrektur in ὑπερετίμα erwägt.

[81] Gouillard, S. 4f., neigt daher zu der Datierung in das Jahr 798 (s. dazu im folgenden), was aber nicht sicher ist.

[82] Z. 48: τοῖς κρατοῦσιν, vgl. auch Z. 45: αὐτῶν und Z. 47: τοὺς πέμψαντας.

[83] S. aber PMBZ, Prolegomena, S. 61.

[84] In dem Bericht der Vita über die Gesandtschaft des Euthymios findet sich eine interessante Parallele zu dem Bericht des aṭ-Ṭabarī über die byzantinische Gesandtschaft zu Kalif al-Hādī: es heißt dort, Euthymios (der Anfang der 50er Jahre des 8. Jhs. geboren wurde) habe den Kalifen durch seine πρεσβυτία bei seinem jugendlichen Alter und seinen Verstand stark beeindruckt (καταπλαγεὶς καὶ ὥραν τοῦ πρεσβύτου καὶ ἐννόημα); vgl. Gouillard, S. 25, Anm. 14. Es war also das Bestreben beider Seiten, auf die Gegenseite durch Alter und Weisheit Eindruck zu machen; zumindest sahen es so der arabische Historiker und der griechische Hagiograph.

[85] Eid. Ein Resümee des Briefes s. schon bei D.-M. Dunlop, A Letter of Hārūn ar-Rashīd to the Emperor Constantine VI, in: In memoriam Paul Kahle, hrsg. von M. Black — G. Fohrer, Berlin 1968, S. 106–115.

[86] Zu ihm s. F. Rosenthal, Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr, in: Encyclopaedia of Islam 3 (²1971) 692f.; Eid, S. 18f.

[87] Vgl. Eid, S. 16f.

zahlen, den er unter Bruch des Vertrages nicht gezahlt habe. Dieser Vertrag ist zum Ausgangspunkt für die Datierung des Briefes genommen worden. Möglich ist, daß Hārūn auf den Friedensvertrag von 782 anspielt, der aber, wie oben erwähnt, nur für drei Jahre geschlossen worden war.

Vom Herausgeber H. Eid wird der Brief in das Jahr 795/796 oder 797 datiert; er nimmt an, daß der Brief dem Angriff der Araber auf al-Ṣafṣāf im Hedschrajahr 181 (5. März 797–21. Februar 798)[88] voranging. Diese Datierung läßt sich allerdings nicht schlüssig beweisen. A. M. H. Shboul vermutet, der Brief sei eine Antwort des Kalifen auf eine Forderung des Kaisers, die Tributzahlungen zu beenden[89]; das läßt sich ebenfalls nicht belegen.

Falls der Brief echt ist, wurde er sicher durch einen Gesandten überbracht.

Für die Echtheit des Briefes könnte sprechen, daß auch andere Briefe über Glaubensfragen, speziell die Verteidigung des eigenen Glaubens, von seiten des byzantinischen Kaisers des Christentums, von seiten des Kalifen des Islam, für das 8. Jahrhundert überliefert sind. Schon oben wurden die Korrespondenz zwischen Leon III. und Kalif 'Umar II., deren Historizität allerdings ebenfalls umstritten ist, erwähnt, ebenso die Übersendung theologischer Schriften an den Kalifen al-Mahdī durch Leon IV.

Ein Argument gegen die Echtheit des Briefes könnte sein, daß er bei einem Autor aus dem Ende des 9. Jahrhunderts überliefert ist, also der gleichen Zeit, die von Gaudeul für die Abfassung des angeblichen Briefes des Kalifen 'Umar II. an Leon III. postuliert wird[90], und daß er zu den antichristlichen islamischen Schriften dieser Zeit gehört. Hier wäre noch eine genauere Untersuchung nötig. Ein weiteres Argument gegen die Echtheit des Briefes könnte auch darin zu sehen sein, daß von dem (angeblichen) Autor Ibn al-Laīṭ sonst nur kurze Briefe in Versform überliefert sind[91].

Eirene (797–802)

Zwei Gesandtschaften der Eirene aus der Zeit ihrer Alleinherrschaft (797–802) zu den Arabern werden in den Quellen erwähnt:

Im Jahr 797 unterhandelten der Abt Dorotheos aus Chrysopolis und der Chartophylax der Hagia Sophia, Konstantinos, im Auftrag der Kaiserin Eirene mit dem arabischen Feldherrn 'Abd al-Malik (ibn Ṣāliḥ), der damals Kappadokien und Galatien verwüstete, vergeblich über einen Friedensschluß[92].

Im Jahr 798 wurde laut arabischen Quellen wurde zwischen Hārūn und Byzanz ein vierjähriger Friede unter denselben Bedingungen wie im Vertrag von 781

---

[88] Vgl. dazu Lilie, Eirene, S. 94, Anm. 39, und 164 mit Anm. 62.

[89] Shboul, S. 116f.

[90] Vgl. oben S. 309f.

[91] Vgl. Eid, S.17.

[92] Theophanes 473, 7–11 (de Boor); s. Rochow, Theophanes, S. 270; Lilie, Eirene, S. 95, Anm. 43, und 118, 124, 132 und 161; Dölger, Regesten, Nr. 351.

geschlossen[93]; falls das zutrifft[94], würde es bedeuten, daß Verhandlungen auf höchster Ebene vorausgingen.

Soweit die Angaben der Quellen. Wie zu sehen war, handelt es sich häufig um mehr beiläufige Nachrichten. Vielleicht ließen sich in anderen, bisher unübersetzten orientalischen Quellen, speziell für die Zeit 750–802, die bei Kaplony nicht berücksichtigt worden ist, noch weitere Nachrichten finden. Eine eingehende Untersuchung dieser Periode wäre sicher lohnenswert. Auch ist es offensichtlich, daß nur ein Bruchteil der tatsächlichen diplomatischen Aktivitäten in den Quellen, die vor allem die militärischen Auseinandersetzungen zwischen beiden Staaten verzeichnen, vermerkt wurde[95].

Als *Ergebnis* läßt sich festhalten: Im 8. Jahrhundert, zur Zeit der syrischen Dynastie, gab es zahlreiche diplomatische Aktivitäten zwischen Byzanz und dem Kalifat. Gesandte wurden ausgetauscht zu bestimmten Anlässen wie Friedensverhandlungen, Gefangenenaustausch, Antrittsbesuchen bei neuen Herrschern, Anzeige des Regierungsantritts eines neuen Herrschers[96]. Usurpatoren wie Leon III. und Artabasdos suchten sich die Untersützung muslimischer Autoritäten für ihre Ziele zu sichern. Unterhalb der höchsten Ebene gab es außerdem Verhandlungen zwischen militärischen Befehlshabern beider Seiten. Nicht immer geht der Anlaß der Gesandtschaften aus den Quellen hervor. Die Gesandten überbrachten Schreiben des einen Herrschers an den anderen und nahmen Antwortschreiben an ihren Herrscher entgegen oder wurden auf dem Rückweg von Gesandten des anderen Herrschers begleitet. Die Gesandten waren häufig zugleich Spione[97].

Obwohl die Quellen die diplomatischen Aktivitäten häufig nur beiläufig erwähnen, läßt sich zeigen, daß zwischen sämtlichen in dieser Zeit regierenden byzantinischen Kaisern und den meisten Kalifen Gesandte ausgetauscht wurden. Zur Zeit der Omaijaden ist dieser Gesandtenaustausch, vor allem in der Zeit zwischen 720 und 750 (von Yazīd II. bis zu Marwān), noch sporadisch. Daß aus dieser Zeit außer den Gesandtschaften Konstantins V. und des Artabasdos zu Walīd II. keine weiteren Gesandtschaften bezeugt sind, kann aber auch an der mangelhaften Quellenlage liegen. In dieser Zeit, der Schlußzeit der Omaijadendynastie, war das Kalifat zudem durch innere Wirren und kurze Amtszeiten der einzelnen Kalifen geschwächt. Ab circa 750 jedoch, seit dem Beginn der Abbasidendynastie, kam es spätestens zur regulären Aufnahme diplomatischer Beziehungen zwischen beiden Staaten.

---

[93] Ibn al-Aṯīr, Ibn-Ḫaldūn; s. Dölger, Regesten, Nr. 352.

[94] Lilie, Eirene, S. 165f., hält diesen Frieden für unwahrscheinlich.

[95] Zu Recht weist z. B. E. Chrysos darauf hin, daß der diplomatische Verkehr des byzantinischen Reiches viel stärker war, als aus den Quellen hervorgeht: E. Chrysos, Η βυζαντινή διπλωματία ως μέσο επικοινωνίας, in: Η Επικοινωνία στο Βυζάντιο (Πρακτικά του Β' Διεθνούς Συμποσίου. Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών. Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών), hrsg. von N. G. Moschonas, Athen 1993, S. 399–407.

[96] Allgemeine Schlußfolgerungen zu den diplomatischen Beziehungen zwischen Byzanz und dem Kalifat in der Zeit von 639 bis 750 bietet Kaplony, S. 363–396.

[97] Vgl. Dvornik, Intelligence Services; Kaplony, S. 396.

Bibliographie

Agapius
Kitab al-'Unvan, Histoire Universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj, éd. et trad. A. A. Vasiliev, in: Patrologia Orientalis 8, 3 (1912) 399–547.

Al-Baladhûri
The Origins of the Islamic State being a Translation from the Arabic accompanied with Annotations, Geographic and Historic Notes of the Kitâb futûḥ al-buldân of al-Imâm abu-l 'Abbâs Aḥmad ibn-Jâbir al-Baladhûri by Ph. K. Hitti, Beirut 1966 (Nachdr. der Ausgabe von 1916).

Bar Hebr., Chron.
E. A. W. Budge, The Chronography of Gregory Abû 'l-Faraj 1225–1286, the Son of Aaron . . ., transl. from the Syriac with an historical introd., app., and an index. I, London 1932 (Nachdr. Amsterdam 1976).

Bar Hebr., Dyn.
Des Gregorius Abulfaradsch kurze Geschichte der Dynastien oder Auszug der allgemeinen Weltgeschichte . . ., aus dem Arab. übers. und mit . . . Anm. vers. von G. L. Bauer, I, Leipzig 1783.

Brooks, Byzantines and Arabs
E. W. Brooks, Byzantines and Arabs in the Time of the Early Abbasids, Engl. Hist. Rev. 15 (1900) 728–747.

Brooks, Campaign
E. W. Brooks, The Campaign of 716–718, from Arabic Sources, Journ. Hell. Stud. 19 (1899) 29–31.

Byzantine Diplomacy
Byzantine Diplomacy. Papers from the Twenty-Fourth Spring-Symposium of Byzantine Studies, Cambridge, March 1990, ed. by J. Shepard — S. Franklin, Aldershot 1992.

Canard, Byzance et les Musulmans du Proche-Orient
M. Canard, Byzance et les Musulmans du Proche-Orient (Collected Studies 18), London 1973.

Canard, Quelques "à-côté" de l'histoire
M. Canard, Quelques "à-côté" de l'histoire des relations entre Byzance et les Arabes, in: Studi medievali in onore di Giorgio Levi della Vida, Rom 1956, S. 98–119 (Nachdr. in: M. Canard, Byzance et les Musulmans du Proche-Orient, Nr. XV).

Dölger, Regesten
F. Dölger, Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565–1453, I: Regesten von 565–1025 (Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit A/1), München — Berlin 1924.

Dvornik, Intelligence Services
F. Dvornik, Origins of Intelligence Services. The Ancient Near East, Persia, Greece, Rome, Byzantium, the Arab Muslim Empires, the Mongol Empire, China, Muscovy, New Brunswick 1974.

Eid
Lettre du calife Hârûn Al-Rašîd à l'empereur Constantin VI. Texte présenté, commenté et trad. par H. Eid. Préface de G. Troupeau (Etudes chrétiennes arabes), Paris 1992.

Gero, Leo III
St. Gero, Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III with Particular Attention to the Oriental Sources (CSCO, Subsidia 41), Louvain 1973.

Gouillard
J. Gouillard, La vie d'Euthyme de Sardes († 831), Trav. et Mém. 10 (1987) 1–101.

Jeffery
A. Jeffery, Ghevond's text of the correspondence between 'Umar II and Leo III, Harvard Theol. Rev. 37 (1944) 269–332 (Nachdr. in: Newman, S. 57–132, Text: S. 63–100).

Kaplony
A. Kaplony, Konstantinopel und Damaskus. Gesandtschaften und Verträge zwischen Kaisern und Kalifen 639–750. Untersuchungen zum Gewohnheits-Völkerrecht und zur interkulturellen Diplomatie (Islamkundliche Untersuchungen 208), Berlin 1996.

Lassner, The Shaping of 'Abbāsid Rule
J. Lassner, The Shaping of 'Abbāsid Rule, Princeton 1980.

Lassner, Topography
J. Lassner, The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages. Text and Studies, Detroit 1970.

Le Strange
G. Le Strange, Baghdad during the Abbasid Caliphate from Contemporary Persian and Arabic Sources, London 1900.

Łewond (Arzoumanian)
History of Lewond, The Eminent Vardapet of the Armenians. Transl., Introd. and Comment. by Z. Arzoumanian, Wynnewood, Pennsylavania 1982.

Łewond (Chahnazarian)
Histoire des guerres et des conquêtes des Arabes en Arménie. Par l'éminent Ghévond, vardabed arménien, écrivain du huitième siècle, trad. par G. V. Chahnazarian, Paris 1856.

Łewond (Patkan'jan)
Istorija chalifov Vardapeta Gevonda, pisatelja VIII věka. Perevod s armjanskago K. Patkan'jan, St. Petersburg 1862.

Lilie, Eirene
R.-J. Lilie, Byzanz unter Eirene und Konstantin VI. (780–802). Mit einem Kapitel über Leon IV. (775–780) von I. Rochow (Berlin. Byzant. Stud. 2), Frankfurt a. M. u.a. 1996.

Lilie, Reaktion
R.-J. Lilie, Die byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber. Studien zur Strukturwandlung des byzantinischen Staates im 7. und 8. Jh. (Misc. Byz. Monac. 22), München 1976.

Mich. Syr.
Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199), II, III, éd. et trad. J.-B. Chabot, Paris 1901, 1905.

Moscati
S. Moscati, Studi storici sul califfato di al-Mahdī, Orientalia N. S. 14 (1945) 300–354.

Newman
The Early Christian-Muslim Dialogue. A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632–900 A.D.). Transl. with Comment., ed. by N. A. Newman, Hatfield, Pennsylvania 1993.

PMBZ
R.-J. Lilie u.a. (Hrsgg.), Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. Erste Abteilung (641–867), 1ff., Berlin — New York 1999ff.

PMBZ, Prolegomena
R.-J. Lilie u.a. (Hrsgg.), Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. Erste Abteilung (641–867). Prolegomena, Berlin — New York 1998.

Ps.-Dionysius
Chronique de Denys de Tell-Maḥré, 4e partie, éd. et trad. par J.-B. Chabot (Bibliothèque de l'école des Hautes Etudes, 112), Paris 1895.

Rochow, Konstantin V.
I. Rochow, Kaiser Konstantin V. (741–775). Materialien zu seinem Leben und Nachleben (Berlin. Byzant. Stud. 1), Frankfurt a. M. — Berlin — Bern u. a. 1994.

Rochow, Leon IV.
I. Rochow, Leon IV. (775–780), in: Lilie, Eirene, S. 1–33.

Rochow, Theophanes
I. Rochow, Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes. Quellenkritisch-historischer Kommentar zu den Jahren 715–813 (Berlin. Byzant. Arb. 57), Berlin 1991.

Shboul
A. M. H. Shboul, Arab Attitudes Towards Byzantium: Official, Learned, Popular, in: Καθηγήτρια. Essays Presented to Joan Hussey for her 80th Birthday, Camberley, Surrey 1988, S. 111–128.

Stephanos v. Taron
Des Stephanos von Taron Armenische Geschichte. Aus dem Altarmenischen übers. v. H. Gelzer und A. Burckhardt (Script. Sacri et Profani ... edd. Seminarii Philol. Ienensis Magistri 4), Leipzig 1907.

Strohmaier, Al-Manṣūr
G. Strohmaier, Al-Manṣūr und die frühe Rezeption der griechischen Alchemie. Ein Beitrag zur Rolle nichtliterarischer Kommunikation, Zeitschr. für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften 5 (1989) 167–177.

The History of al-Ṭabarī XXIV, XXVIII, XXIX, XXX
The History of al-Ṭabarī (Ta'rīkh al-rusul wa-'l-mulūk), Vol. XXIV: The Empire in Transition. The Caliphates of Sulaymān, 'Umar, and Yazīd, A.D. 715–724/ A.H.

97–105, transl. and annot. by D. St. Powers; vol. XXVIII: ʿAbbāsid Authority Affirmed, transl. and annot. by J. Dammen McAuliffe; vol. XXIX: Al-Manṣūr and al-Mahdī A.D. 754–785/A.H. 146–169, transl. and annot. by H. Kennedy; vol. XXX: The ʿAbbāsid Caliphate in Equilibrium. The Caliphates of Mūsā al-Hādī and Hārūn al-Rashīd. A.D. 785–809/A.H. 169–193, transl. and annot. by C. E. Bosworth, New York 1989, 1995, 1990, 1989.

aṭ-Ṭabarī (Williams) I, II

Al-Ṭabarī, The Early ʿAbbāsī Empire, transl. by J. A. Williams, I: The Reign of Abū Jaʿfar al-Manṣūr A.D. 754–775, II: The Son and Grandsons of al-Manṣūr, the Reigns of al-Mahdī, al-Hādī and Hārūn al-Rashīd, Cambridge 1988.

Vardan (Emin)

Vseobščaja istorija Vardana velikago. Perevel N. Emin, Moskau 1861.

Vardan (Muyldermans)

La domination arabe en Arménie. Extrait de l'histoire universelle de Vardan, trad. de l'arménien et annoté. Étude de critique textuelle et littéraire par J. Muyldermans, Leiden — Paris 1927.

Vismara

G. Vismara, Bisanzio e l'Islam. Per la storia dei trattati tra la cristianità orientale e le potenze mussulmane, Mailand 1950.

Those "Whose Writings were Exchanged"

John of Damascus, George Choeroboscus and John 'Arklas' according to the Prooimion of Eustathius's *Exegesis in Canonem Iambicum de Pentecoste*

Silvia Ronchey

Following as it does the Byzantine commentaries to the liturgical canons of Theodosius Grammaticus, Gregory of Corinth, Prodromus and Zonaras, Eustathius's Exegesis in Canonem Iambicum de Pentecoste, his last and least known commentary, is also the most extensive and individual of all[1]. In this work the strictly exegetical purpose is outweighed by the sheer extent of the author's aims and interests. As an elderly man, he took in an even wider range of topics than in the professorial rhetoric lectures given in his younger days[2].

Eustathius, who was in his seventies when he drew up the *Exegesis*[3], was no longer teaching. Nonetheless, the audience for the exegetical genre to which his work belongs

---

[1] Eustathius's treatise is probably the most extensive commentary ever written on a single canon. Its *editio princeps* is in Mai, pp. 161–383, reproduced with few variations and an unreliable Latin translation in PG 136, 504–754. A few scattered passages had already been printed in the form of more or less defective quotations by Leo Allatius: see coll. 613f. of De Ecclesiae Occidentalis atque Orientalis Perpetua Consensione, Cologne 1648; the Prolegomena, which we can read in John of Damascus, Opera omnia, ed. P. M. Lequien, I, Paris 1712, chap. 78–80, and which were later reproduced in vol. 94 of the PG; the chap. 7 of the article [XIII] Georgius Choeroboscus in the Bibliotheca Graeca by Fabricius-Harless, Hamburg 1809, pp. 18f. A new critical edition is now in print: Eustathii Exegeseos in Canonem Iambicum de Pentecoste Priorem Partem Prooemium, Acrostichida et Odas I-III complectentem ed. et adnot. S. Ronchey; Alteram Partem Odas IV-IX et Indices complectentem ed. et adnot. P. Cesaretti. A specimen, namely Eustathius's interpretation of both the acrostic and the heirmos of the first ode, can be found in Ronchey, Exegesis. The project was submitted twenty years ago in Vienna: S. Ronchey, Domini Eustathii Metropolitae Thessalonicensis Exegesis in Canonem Iambicum Iohannis Melodi de Festo die Spiritus Sancti, in XVI. Internationaler Byzantinistenkongress, Akten, I/Beiheft, Wien 1981 (Jahrb. Österr. Byz. 31/Beiheft [1981]), 2.1; cf. R. Browning: XVI. Internationaler Byzantinistenkongress, ibid., I, 1 (Jahrb. Österr. Byz. 31, 1 [1981] 61). See also P. Cesaretti, Eustathios' Commentary on the Pentecostal Hymn Ascribed to St. John Damascene: A New Critical Edition, Svenska Kommittén für Bysantinska Studier Bulletin 5 (1987) 19–22; and finally Ronchey, Introduction, with an explanation of the *constitutio textus* and a survey of the main philological and historical problems, including the puzzle of Eustathius's sources.

[2] As P. Cesaretti and I have tried to show in previous articles examining individual aspects: S. Ronchey, Riferimenti pindarici nell'"exegesis in canonem iambicum" di Eustazio di Tessalonica, Quaderni Urbinati, n.s. 25, 1 (1987) 53–56; ead., Introduction; P. Cesaretti, Eustazio di Tessalonica e l'etimologia di "physis": una fonte stoica?, Studi Classici e Orientali 36 (1986) 53–56; id., Interpretazioni aristofanee nel commento di Eustazio all'inno pentecostale attribuito a Giovanni Damasceno, in: A. M. Buongiovanni et al., Interpretazioni antiche e moderne di testi greci (Ricerche di filologia classica 3), Pisa 1987, pp. 169–213.

[3] Cf. S. Ronchey, Sulla datazione dell'"exegesis in canonem iambicum" di Eustazio di Tessalonica, Athenaeum, n.s. 74 (1986) 103–110.

was undoubtedly scholastic. The hymnographic collection of John and Cosmas[4], always extremely popular in the Orthodox Church, was used in Byzantine schools as suitable for schedography[5]. In the 12th century, in particular, high-level exegetical lectures were held, probably not in real university institutions, but as courses for a select group of pupils, accommodated perhaps in the small ecclesiastical environments where the teachers lived[6]. Exhaustive text-books, such as that of Prodromus[7], were created as a result, and one can assume that in Eustathius's later years a teacher would have based his classes on these works, as well as on the less complete works of previous commentators[8]. No one, however, had yet dared to comment thoroughly upon the Pentecostal iambic canon[9].

From evidence in the text we can assume that Eustathius was asked to compose his *Exegesis* by a teacher, probably a younger man and perhaps an ecclesiastic[10]. This anonymous ἀδελφός apparently conveyed his request after long

---

[4] These liturgical canons attributed to John of Damascus and Cosmas of Jerusalem (his adoptive brother, according to legend, and bishop of Maiouma at the time of Constantine Copronymos) are published in PG 96, 817–856 (John), and 98, 460–524 (Cosmas), and in W. Christ — M. Paranikas, Anthologia Graeca Carminum Christianorum, Leipzig 1871 (rpt. Hildesheim 1963), pp. 161–204 (Cosmas) and 205–236 (John). For the iambic canons attributed to Damascus, see in particular A. Nauck, Iohannis Damasceni Canones Iambici cum Commentario et Indice Verborum ex Schedis Augusti Nauck editi, in: Mélanges gréco-romains V, St. Petersburg 1893, pp. 199–223. More general information is to be found in E. Follieri, Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae I–V, Città del Vaticano 1960–1966.

[5] This practice has never ceased: see Ronchey, Introduction, p. 155.

[6] The evidence provided by Eustathius confirms the theories of Speck, Kaiserliche Universität (cf. A. Pontani, La filologia, in: Lo spazio letterario della Grecia antica, II. La ricezione e l'attualizzazione del testo, Rome — Salerno 1995, pp. 319f.). That these courses must have been of a rather advanced level is suggested by the words used by Eustathius in the commentary to the first troparion of the first ode: "I am speaking to youngsters who must have already reached a good degree of classical education"; cf. A. Demetrakopoulos, The Exegeses of the Canons in the Twelfth Century as School Texts, Δίπτυχα 1 (1979) 143–158.

[7] Theodori Prodromi Commentarios in Carmina Sacra Melodorum Cosmae Hierosolymitani et Ioannis Damasceni, ed. H. M. Stevenson, praefatus est I. B. Pitra, Rome 1888.

[8] See my observations in Exegesis, p. 247, n. 57.

[9] Eustathius's report in the first lines of his Prooimion ἐξήγησις [...] ὕμνου μελωδικοῦ [...] παρεωραμένου τοῖς τὰ τοιαῦτα μετελθοῦσιν ἐπιμελέστερον might be a stereotype, but the silence of Prodromus, who did not include the Pentecostal canon in his commentaries, is truly surprising: see my observations in Introduction, p. 155. As regards the ἑρμηνεῖαι by Gregory of Corinthus, preserved by various manuscripts (the "better codex" is probably Vat. gr. 2078), as well as by the marginalia of one of the three complete testimonia of Eustathius's exegesis (cod. Alexandrinus Patriarchalis 62 [107]), they are extremely short, poor and ambiguous, in any case far from being an exhaustive commentary: see Komines, pp. 100–123, and recently E. Montana, I canoni giambici di Giovanni Damasceno per le feste di Natale, Teofania e Pentecoste nelle esegesi di Gregorio di Corinto, Koinonia 13 (1989) 31–39; id. (ed.), Le esegesi di Gregorio di Corinto ai canoni giambici di Cosma e Giovanni, Pisa 1995. As for the other exegetical sources, such as Theodosius Grammarian's paraphrasis or the λέξεις included in the *Etymologicum Gudianum*, see my remarks in Exegesis, pp. 243f. and notes.

[10] One who would have been expected, during his courses, to comment on the hymnographical collection of Cosmas and John: see Mai, p. 161, 1–11, analysed in Ronchey, Introduction, pp. 154f.

hesitation and with evident embarrassment[11]. Indeed, it is said, expressing one's opinion of the Pentecostal iambic canon was "quite a troublesome task": ἠθέλησας εἰς πρᾶγμα δύσεργον ἐμὲ προκαλέσασθαι[12].

Like the two other iambic canons of the John and Cosmas corpus, namely those for Christmas and Epiphany, the Pentecostal canon was attributed — as it still is today — to John of Damascus. But the attribution, as the Prooimion makes clear, is to be rejected. Eustathius demonstrates this by a stylistic comparison of the above canons with those that he supposes to be John of Damascus's authentic poetical writings[13]. Among the latter, it is worth noting, Eustathius also includes a tragedy "in the Euripidean style" inspired by the Biblical legend of Susannah, of which he quotes a line — an iambic line, of course[14]. This is incidentally the only attestation we have of this lost piece, whose existence Eustathius had already mentioned in his commentary on Dionysius Periegetes[15]. (Whether or not this "Euripidean tragedy" was really written by John of Damascus is, naturally, quite another matter.)

Eustathius's tortuous argumentation, with its frequent passages of ambiguity and obscure allusion, can be summarised as follows:

(a) Even though tradition attributes the three iambic canons to John of Damascus (Mai, p. 164, 1–5), we ascribe them to two different authors, on stylistic grounds (τῇ φράσει τεκμαιρόμενος): on one hand, the two canons for Christmas and for the Epiphany; on the other, that on Pentecost (Mai, p. 164, 5–11).

(b) The Damascenic paternity of the hymns for Christmas and Epiphany can be rejected by examining the saint's style, which shows the rhetorical virtue of the σαφήνεια, and by considering not only his prose writings but also, and particularly, his iambic verses: we quote a verse from his Euripidean tragedy *Suzanne*, unknown elsewhere (Mai, pp. 164, 11–165, 14); then, by opposing this poetic clarity to the "lycophronian" style of the author of the canon for the Holy Spirit (πνευματικὸν μελῳδόν), we criticise those who, in support of their attribution of the hymn to John of Damascus, claim that he had deliberately altered his style (Mai, pp. 165, 27–166, 5).

---

[11] Although a dedication to an imaginary addressee and a claim that one's work was composed at the latter's request is a longstanding rhetorical device, the description of the embarrassment of Eustathius's supplicant does sound genuine; all the more so as the reasons for his discomfort can be explained, as we shall see below. If, on the other hand, we did not credit this claim, it would be hard to understand why Eustathius returned to the exegetical genre or why he turned to hymnology, a field which he, unlike his colleague Prodromus, had never approached in his scholarly and scholastic past: see Ronchey, Introduction, p. 155.

[12] Mai, p. 161, 8. If we admit that Prodromus's silence betrays his difficulties over the expounding of the Pentecostal canon, it is conceivable that a teacher would have had trouble doing it correctly in class, as hinted in the Prooimion, passim.

[13] Mai, pp. 164f. and 171–173.

[14] Ὁ ἀρχέκακος δράκων πάλιν πλανᾶν / ἔσπευδε τὴν Εὔαν ἐμέ, Mai, p. 165, 7–12.

[15] Ref. and bibl. in Ronchey, Exegesis, p. 156, n. 60.

(c) After making a formal concession to the traditional view (Mai, pp. 165, 27–166, 5) and after addressing a rhetorical invocation to Saint John of Damascus, with the aim of discovering whether he would welcome these illegitimate children (i.e. the three canons) allotted to him as authentic relatives (Mai, p. 166, 14–18), we declare that the Pentecostal canon was composed by John "Arklas," as is confirmed by "those who know" (ὡς φασιν οἱ ἰδμονες) (Mai, p. 166, 18–22).

(d) With our dissertation "on the caconymes" — in which we strongly criticise "those who give insulting nicknames to illustrious men" and draw an analogy between the epithet of Arklas and that of Choeroboscus given to the Constantinopolitan scholar George — we uphold the moral, literary and theological dignity of the hymn's unknown author (καὶ φιλοπόνῳ ἐκείνῳ καὶ μεγαλοφώνῳ καὶ φιλοσόφῳ ἀνδρί), his poetic and musical skill (σοφὸν καὶ μουσικὸν ἐπιστήμονα) and his celebrity, which he shares with Choeroboscus (ἀνδράσι περιωνύμοις); finally, we establish that Arklas's plight is only one of the numerous cases of literary plagiarism inflicted not only on the classical authors but also "in recent times" (ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς, Mai, pp. 166, 19–28; 167, 7–16).

(e) After a long digression, we again resume the theme of the respect due to the traditional attribution to John of Damascus; the line of reasoning can be summarised and interpreted as follows: if false attribution is the price for not finding hymns widely transmitted and in official liturgical use on the Index[16], it is better to side with the φήμη of the multitude and not to challenge the idea that our canon is "the son of a father of virtuous (i.e. orthodox?) intellect"; rather than ignore him, it is better to adopt him and hold him in high esteem, passing over his illegitimate and suspect fatherhood; and all of this must be done because everything made for the Church or used in a church — even a fragment of mosaic or mural decoration — must be conserved and not thrown away, most especially if it concerns, as here, a text of great artistic and theological value (Mai, p. 172, 7–24).

(f) Again resuming — for the last time in the Prooimion — the instrument of stylistic analysis, we contrast, in a definitive manner, the obscurity and poetic length displayed by the hymn's author with the characteristics of Damascus's writing as illustrated above; thus, it would appear to be confirmed that, while a cleric may evade the truth for good cause, there is no reason to deny the philologist the right to apply the instruments of scientific inquiry to distinguish truth from falsehood (Mai, pp. 173f.).

Thus, after demonstrating the falsity of the attribution to John of Damascus, Eustathius reveals the name of the real author of the canon: a mysterious John Arklas[17]. Eustathius does not mention John's last name. He only says that Arklas is nothing but an offensive nickname: οὐδὲ σεμνόν γοῦν τι αὐτοὶ ὄνομα χαριζόμενοι (Mai, p. 166, 22–3).

---

[16] Ἐξαθερίσαι, a term that can signify censorship due to heresy: v. Lampe, s.v.

[17] Arklas and Choeroboscus were the topic of my short paper at the 17th International Byzantine Congress: Ronchey, Crise et continuité.

The nature of this offense is unclear, for all the word ἄρκλα itself suggests is just a "box" or "chest" or "purse"[18] (or *Damaleos turris*, according to Choniates)[19]. Alternatively, the *epitheton* ἀρκλᾶς might be simply a *volkssprachliche* parody of σκρινιάριος, as suggested by Paul Speck[20]. I shall not insist on the various other tentative (and generally unsatisfactory) interpretations of this epithet's origin and meaning. Nor is it worth confuting the opinion of a modern Orthodox prelate, who takes ἀρκλᾶς to mean "podium," thus designating John of Damascus himself as "towering" above all saints: this is clearly contradicted by the evidence of the Prooimion[21]. What is certain, however, is that Eustathius links John's nickname to the epitheton χοιροβοσκός bestowed upon the well-known George[22], in an invective on what he calls "the caconymes", where he harshly blames those who use them for men he refers to as "distinguished" and "illustrious". Unlike that of Arklas, the offensive double-meaning of the word χοιροβοσκός has always been clear to the Byzantines[23]. And if further evidence to that effect were necessary, Eustathius's Exegesis confirms that it was not a surname, as some scholars have imagined, but an abusive nickname apparently insinuating a controversial stance in the post-iconoclastic tradition.

The studies of Bühler and Theodoridis have shown that Choeroboscus flourished in the Second Iconoclasm, or possibly later. In their article of 1976 the main evidence for postponing Choeroboscus's *floruit* lay in the quotations, in his *Epimerismi in Psalmos* (1, 3, p. 44, 6ff.; 2, 3, p. 80ff., 4ff.; 3, 4, p. 93, 3ff. Gaisford), from our iambic canons (for Christmas, v. 36ff.; for Pentecost, v. 3f.; for the Epiphany, v. 68f.), which the two scholars still attributed to John of Damascus[24]. The *terminus post quem*, assigned to John of Damascus's time, was then placed a few decades later in Theodoridis's article of 1980, since four verses by Clemens the Hymnographer, dated by H.G. Beck to the beginning of the 9th century, were also traced in Choeroboscus's work[25].

---

[18] As in Prodromika IV, 31 (Hesseling-Pernot) (ἀνοίγω καὶ τὴν ἄρκλαν μου νὰ βρῶ ψομὶν κομμάτι): cf. Kriaras, s.v.

[19] Nic. Chon. 205, 42 (van Dieten), app.

[20] Cf. Dimitrakos, who quotes Suidas: σκρινιάριοι οἱ χαρτοφύλακες βασιλέων· σκρίνια γὰρ αἱ ἄρκλαι. See also the word ἀρκάριος (*arcarius* = *arcae publicae custos*) according to Gregory of Corinth: ἀρκάριος ὁ θησαυροφύλαξ· ἄρκα γὰρ παρὰ Ῥωμαίοις ἡ παρ' ἡμῖν ἄρκλα.

[21] B. Koutloumianos (ed.), Πεντηκοστάριον χαρμόσυνον τὴν ἀπὸ τοῦ Πάσχα μέχρι τῆς τῶν ἁγίων πάντων κυριακῆς ἀνήχουσαν αὐτῷ ἀκολουθίαν περιέχων, Venice — Athens, s.d., p. 6.

[22] This passage from Eustathius's Prooimion is well known enough to have been already examined by Leo Allatius in his *Diatriba de Georgiis* (see n. 1). According to Byzantine authors, however, the *epitheton* Choeroboscus was, as far as we know, rarely quoted and used.

[23] To the literal meaning of "swine-herd" was added that of "pander": cf. *e.g.* [Ps.]-Joannes Damascenus, Barlaam and Joasaf, edd. G. R. Woodward — H. Mattingly, Cambridge, Mass., 1962.

[24] W. Bühler — C. Theodoridis, Johannes von Damaskos terminus post quem für Choiroboskos, Byz. Zeitschr. 69 (1976) 397–401.

[25] C. Theodoridis, Der Hymnograph Klemens terminus post quem für Choiroboskos, Byz. Zeitschr. 73 (1980) 341–345.

Since Bühler and Theodoridis's studies, Choeroboscus's iconoclasm has been taken for granted by several scholars[26]. The connection made by Eustathius between Choeroboscus and Arklas, victims of a similar slur, may therefore be credited with chronological significance. The link is further strengthened by the quotations from Arklas's hymn in the Ἐπιμερισμοί. The whole sequence of data therefore suggests that Choeroboscus and Arklas were roughly contemporary. From clues in both the *Exegesis* and Merkouropoulos's *Life* of John and Cosmas, John Arklas must be regarded as significantly later than John of Damascus († 749)[27]. And to the same period of Theodoridis's final dating for Choeroboscus (i.e. the 9th century) a dating has also been advanced for the other *melodos* author of the iambic canons of the collection: Cosmas of Jerusalem[28].

If so, both John Arklas and George Choeroboscus should have been active at the imperial court. Several historians credit the imperial court with intense hymnographic activity, under the emperor Leo V the Armenian. According to the account of his *dolophonia* in Theophanes Continuatus — though the information from this source is not altogether reliable[29] — the emperor is reported to have been murdered in 820, during the liturgy of December 25th, in the very act of singing the heirmos of the seventh ode of John's iambic canon on Christmas Ἔσωσε λαόν (a hymn, we should remark, which is ascribed by Eustathius to a different and possibly earlier author than the one on Pentecost)[30]. Even according to B. Georgiades, τὸν Ἀρκλᾶν τοῦτον Ἰωάννην ... ἤκμαζε κατὰ πᾶσαν πιθανότητα περὶ τὰς ἀρχὰς τῆς

---

[26] See *e.g.* P. Schreiner, Der byzantinische Bilderstreit: kritische Analyse der zeitgenössischen Meinungen und das Urteil der Nachwelt bis heute, in: Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo, Spoleto, 3–9 Aprile 1986, Spoleto 1988, p. 396. As for the opinion (shared by Cohn) that Choeroboscus was a οἰκουμενικὸς διδάσκαλος, perhaps a member of the clergy, who taught in Constantinople at that time, there are no longer further grounds for taking it into consideration after the conclusions of Speck, Kaiserliche Universität, pp. 74ff.; id., Ideologische Ansprüche — historische Realität. Zum Problem des Selbstverständnisses der Byzantiner, Byzanz und seine Nachbarn, hrsg. von A. Hohlweg (Südosteuropa-Jahrbuch 26), München 1996, pp. 19–45 (p. 39).

[27] Merkouropoulos, *passim*.

[28] The 8th-century dating of Cosmas of Jerusalem had already been questioned by G. Fiaccadori, who suggested a possible later chronology (oral communication). A 9th century dating has been advanced by A. Kazhdan and S. Gero, Kosmas of Jerusalem: A More Critical Approach to His Biography, Byz. Zeitschr. 82 (1989) 122–132; cf. also M.-F. Auzépy, De la Palestine à Constantinople (VIIIe/IXe s.): Etienne le Sabbaïte et Jean Damascène, Trav. et Mém. 12 (1994) 183–218 (p. 213).

[29] The "Theophanes question" was raised by Speck, who, on the strength of an intuition by C. Mango, Who Wrote the Chronicle of Theophanes, Zborn. Rad. Vizant. Inst. 18 (1978) 8–17, drastically diminishes Theophanes's original contribution to the Chronicle that goes by his name; in which case, the so-called Theophanes Continuatus would be a 10th century translation of a demotic original of the late 9th century. Cf. P. Speck, Das geteilte Dossier. Beobachtungen zu den Nachrichten über die Regierung des Kaisers Herakleios und die seiner Söhne bei Theophanes und Nikephoros (Ποικίλα Βυζαντινά 9), Bonn 1988; id., Der 'zweite' Theophanes. Eine These zur Chronographie des Theophanes, in: Varia V (Ποικίλα Βυζαντινά 13), Bonn 1994, pp. 431–483.

[30] Mai, p. 164, 5–11 (see above). For the *dolophonia* of Leo the Armenian, see Theoph. cont., I, 25, 38–39 (Bonn). The *basileus* was killed while singing the verse τῷ παντάνακτος ἐξεφαύλισαν πόθῳ from the 7th ode of the first of John's iambic canons, said (by the chronicler) to be Leo's favourite: πολλάκις τοῦτο δὴ τὸ φίλον αὐτῷ κτλ.

ἐννάτης ἑκατονταηρίδος[31]. This is also a more suitable dating than the 8th century for the Pentecostal canon's unusual *acrostichis*[32].

What, we may ask ourselves, had been the real name of George "the pig feeder"? In this regard, one further detail needs pointing out. When, in the same context, Eustathius defends Choeroboscus's literary worth, he speaks of works "written in George's own hand": ὅτε γράφων ἐχαρακτήριζε τὰ οἰκεῖα[33] His extant works, however, are considered, judging by their titles, as ἀπὸ φωνῆς i.e., notes taken by pupils who attended his grammar classes in Constantinople[34]. Since Eustathius's words clearly seem to distinguish between a written literary production and an unwritten one, we may wonder whether Choeroboscus did not write other works. Such works would have possibly turned away from the grammatical, educational sphere and dealt

---

[31] B. Georgiades, Περὶ τοῦ ἰαμβικοῦ κανόνος τῆς Πεντηκοστῆς, Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια 31, 5 (1885) 60–70 (p. 69).

[32] Following the suggestion of Paul Speck, we here could perhaps go one step further. Examination of the acrostics of the collection of John and Cosmas could allow us to date the *floruit* of the two authors, probably along with that of Choeroboscus, to an even later period. The 9th century acrostics, if compared to that of the iambic canon *de Pentecoste*, are technically much less developed. Let us take, for example, the acrostics composed by Theodore of Stoudios: Theodoros Studites, Jamben auf verschiedene Gegenstände, Einleitung, kritischer Text, Übersetzung und Kommentar besorgt von P. Speck (Supplementa Byzantina 1), Berlin 1968, pp. 298 (ep. CXVIII) and 307f. (ep. CXXIV). On a technical and literary assessment of the acrostic, one would say that a certain amount of time had elapsed since the experimentation of the Stoudites and of the intellectuals of the iconoclastic court (on the latter subject, see P. Speck, Die ikonoklastischen Iamben an der Chalke, Hellenika 27 [1974] 376–380, and the detailed comment of all the iconoclastic epigrams given by P. Speck, Kaiser Konstantin VI. Die Legitimation einer fremden und der Versuch einer eigenen Herrschaft, Munich 1978, vol. II, pp. 606–619. The author has returned to the subject in Τὰ τήδε βατταρίσματα πλάνα. Überlegungen zur Aussendekoration der Chalke im achten Jahrhundert, Studien zur byzantinischen Kunstgeschichte. Festschrift für Horst Hallensleben zum 65. Geburtstag, edd. B. Borkopp — B. Schellewald — L. Theis, Amsterdam 1995, pp. 211–220). One more point must be brought in. In his meandering argument Eustathius seems to suggest that the author of the hymn was accused of unorthodoxy. This was taken for granted by Sathas, one of the very few scholars involved in the Arklas puzzle. Sathas was convinced that the name concealed an eminent, somewhat compromised figure, whom he identified with John Philoponos or Geometres (K. Sathas, Ἱστορικὸν δοκίμιον περὶ τοῦ θεάτρου καὶ μουσικῆς τῶν Βυζαντινῶν, Venice 1878, pp. 162–164, 182). Such specific identification is by no means likely, but the main indication, that at least one of the authors of the Cosmas and John collection dated to his time, that is, from the age of the Restoration of Images, is no less valuable. Finally, even the use of the caconymes for the authors of the canons would take us not to the beginning of the 9th century but rather to its end or even to the 10th century. In which case, the epithet χοιροβοσκός, instead of viewed as one of the colourful names inflicted by the Iconodoulians on prominent personalities connected with the Iconoclastic milieu, could rather be ascribed to the intellectual controversies following the Restoration of the Images, during which scoptic epithets, such as that of Leo Choerosfaktes, proliferated: see A. Cameron, The Greek Anthology from Meleager to Planudes, Oxford 1993, pp. 329ff. The hypothesis of a dating to the end of the 9th or the beginning of the 10th century must therefore be put forward; even though a dating to the age of the Second Iconoclasm in my opinion remains more likely.

[33] Mai, p. 166 finis. On such expressions, see, for example, the Prooimion of Hesychius's Lexikon, who uses almost the same wording: ἰδίᾳ χειρὶ γράφων ἐγώ etc. (Hesychii Epistula ad Eulogium, I, p. 2 [Latte]). But in the case of Eustathius's Prooimion its significance is enhanced by the context.

[34] With the exception of Brit. Mus. Addit. 5118, which contains the treatise περὶ τῶν τριῶν σχημάτων τῶν συλλογισμῶν (see Cohn ad loc.).

with religious, even hymnological subjects, thereby incurring censorship after the Restoration of the Images. If so, they might have been ascribed, like those of Arklas, to another, more orthodox, author[35].

As for Arklas, the only early testimony apart from that of Eustathius, as I mentioned above, is that in Merkouropoulos's *Life* of John and Cosmas, considered to be the most genuine of the John of Damascus biographies, even though it is commonly dated some four centuries later than its subject. In a short passage the author rejects the attribution of the iambic canons to John of Damascus, criticises their style, and ascribes them to Arklas, not only on the same grounds, but almost using the same wording as Eustathius, though much more briefly:

> τὰς δ' ἰαμβείους ᾠδὰς τίς τῶν τὸ σαφὲς εἰδότων καὶ καθαρὸν Ἰωάννου καὶ τὴν ἐκείνου περὶ τὸ γράφειν γλυκύτητα αὐτῷ προσανάθηται; αἳ συνετέθησαν μὲν οὐδαμῶς παρ' αὐτοῦ, παρ' Ἰωάννου δέ τινος ἄλλου, καὶ αὐτοῦ τοὺς ἀσκητικοὺς ἀγῶνας ἐν τῇ κατὰ τὸν μέγαν Σάβαν λαύρᾳ ἀνύοντος, ἐπονομαζομένου δ' οὕτως Ἀρκλᾶ· ἐξαπατᾷ δ' ἡ συνωνυμία τοὺς οὐκ εἰδότας τὸ ἀκριβές[36].

In fact, the two *loci* seem modelled one on the other rather than on any missing common source. Nonetheless, we hesitate to say which came first, as they appear to be roughly contemporary. On the one hand, Merkouropoulos may have been the first in the series of patriarchs of Jerusalem to consult Eustathius's authoritative *Exegesis* before deciding on the attribution of the iambic canons (a series that extends right up to the present day and comprises an almost embarrassing succession of awkward statements or pious lies expressed in the name of either orthodoxy or St. Sabas)[37]. On the other, Eustathius may equally well have sought the support of up-to-date materials on John of Damascus before commenting upon the least certain of his works.

A remarkable disagreement between the positions of the two prelates comes a little further on. Merkouropoulos describes Arklas as a simple, obscure monk of St. Sabas, who only happened to be the namesake of his more gifted model — hence the confusion between the two. He does not spend a single word on the name of Arklas; whereas this, on the contrary, is the main object of Eustathius's emphasis. This raises various questions. First, on what evidence did Eustathius regard it as a name so significant as to merit an indignant digression that introduces, as a parallel, the epithet bestowed upon a member of the Constantinopolitan intelligentsia of the Iconoclastic (or even Post-Iconoclastic) age?

---

[35] See also the title of the British Museum manuscript quoted above: Γεωργίου Χοιροβοσκοῦ, ὡς τινες λέγουσι.

[36] Merkouropoulos, p. 349. It was followed only by Marcus Eugenicus and by the author — perhaps the copyist himself — of the *inscriptio* of the manuscript Vat. gr. 952 (see Kominis, pp. 122f.).

[37] Above (n. 21) we quoted the peculiar explanation of Ἀρκλᾶς in Koutloumianos' Πεντηκοστάριον χαρμόσυνον. Even more striking is the censorious attitude of Nikodemos Hagioreites, Ἑορτοδρόμιον, Venice 1836, pp. 553f., whose presentation of the Pentecostal canon mentions, and shows an understanding of, the arguments in Eustathius's Prooimion, and yet hypocritically concludes: ὥστε κατὰ τὴν πολλῶν φήμην καὶ κοινὴν γνώμην ὁ κανὼν οὗτος εἶναι τοῦ Δαμασκηνοῦ, ἂν καὶ τοῦ Ἀρκλᾶ ἐπιγράφεται.

Second, how, in those times, could a polemical epithet have been applied to a obscure monk belonging to a monastery renowned as a symbol of orthodoxy itself? Third, given that Eustathius speaks of Arklas as an illustrious man of letters[38], why is it that the remaining Byzantine authors have remained silent about him?

Let us attempt some conclusions. The hypothesis has already been advanced that some of the missing Iconoclast-winged writings may not have been actually been lost after the Restoration[39]. At least, certain hymnological works that had already achieved a measure of popularity through liturgical use and could boast objective worth and substantially neutral Christian content[40] may, when the times changed, have been concealed under the names of the most blameless authors — for instance, those of the Iconodoulian champions themselves — as a sort of ideological guarantee of survival. "For we know many authors", Eustathius says, "whose writings were exchanged in recent times" (ἐπεί τοι πολλοὺς οἴδαμεν ... ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς, οἱ τὰ γραφικὰ μετατιθήμενοι ἐξηλλάττοντο)[41]. It could be for this reason that Eustathius states — as mentioned above — that, if such false attributions are the condition for preventing hymns of considerable popularity and well-established liturgical use from being placed on the Index (ἐξαθερίσαι), it is better to bow to the φήμη of the majority and be sure that our canon is "the child of a virtuous-minded father" (ἀγαθοῦ πατρὸς νοὸς ἔκγονον); that, rather than disclaiming its paternity and admitting that it is illegitimate and suspect (νόθον καὶ ὑποβολιμαῖον), it is better "to have it adopted and to keep it in the highest esteem" (εἰσποιεῖσθαι καὶ ἐν λόγῳ τίθεσθαι πολλῷ)[42].

Thus, at the very climax of his lengthy argument in favour of Arklas's authorship, Eustathius eventually suggests that his readers should forget about philology and instead bow down in deference to the traditional orthodox assumption. In short, they should piously pretend that the iambic canons were the original work of John of Damascus — a remarkable conclusion for such a moralist and philologist[43]. The coded message sent by the Byzantine prelate — one essentially justified by "reasons of church" even at the price of a voluntary sacrifice of philological reason — may therefore be the following suggestion: that we research the *disiecta membra* of the Iconoclastic theological literature under the guise (at times impervious to identification) of paradoxical and hyperorthodox attributions.

---

[38] Mai, pp. 166, 23 and 167, 10–12.

[39] Cf. Ronchey, Crise et continuité, p. 298.

[40] As Eustathius states in the argument (Mai, p. 172, 7–24) expounded above.

[41] Mai, p. 167, 14–16.

[42] Mai, p. 172, 7–8.

[43] Eustathius's suggestion was followed (unconsciously or not) by most ecclesiastical scholars, who continue to attribute the Pentecostal canon to John of Damascus and paradoxically quote Eustathius's words as proof: see *e.g.* T. Xydes, Βυζαντινὴ ὑμνογραφία, Athens 1978, p. 82. Among the few exceptions, it is worth mentioning C. Emerau, Hymnographi Byzantini, II, Echos d'Orient 23 (1924) 195–200 (pp. 196–197); S. Eustratiades, Εἱρμολόγιον, Chennevières-sur-Marne 1932; id., Ποιηταὶ καὶ ὑμνογράφοι τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας, I, Jerusalem 1940, pp. 646–651; A. Komines, Analecta Hymnica Graeca III, Rome 1972, p. 614, and IV, Rome 1976, p. 797.

Bibliography

Cohn

L. Cohn, Art. Choiroboskos, in RE III, coll. 2363ff.

Komines

A. C Komines, Gregorio Pardos metropolita di Corinto e la sua opera, Rome—Athens 1960.

Mai

A. Mai, Domini Eustathii metropolitae Thessalonicensis Commentarius in Hymnum Pentacostalem S. Iohannis Damasceni, in Spicilegium Romanum V, Rome 1841.

Merkouropoulos

Ioannes Merkouropoulos, Βίος καὶ πολιτεία τῶν ὁσίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν καὶ αὐταδέλφων καὶ μελισσῶν τῆς τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ καὶ Κοσμᾶ, in: A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας IV, St. Petersburg 1897.

Ronchey, Crise et continuité

S. Ronchey, Crise et continuité à Byzance. Georges Choiroboskos, Jean Arklas: deux auteurs de l'époque iconoclaste dans le prologue de l'*Exegesis in canonem iambicum* d'Eustathe de Théssalonique, in: The 17th International Byzantine Congress, Washington, D.C., August 3–8, 1986, Abstracts of Short Papers, Washington, D.C., 1986, pp. 297f.

Ronchey, Exegesis

S. Ronchey, L'*exegesis in canonem iambicum* di Eustazio di Tessalonica. Saggio di edizione critica (acrostico—irmo dell'ode prima), Aevum 59, 2 (1985) 241–266.

Ronchey, Introduction

S. Ronchey, An Introduction to Eustathios' *Exegesis in canonem iambicum,* Dumb. Oaks Pap. 45 (1991) 150–158.

Speck, Kaiserliche Universität

P. Speck, Die kaiserliche Universität von Konstantinopel. Präzisierung zur Frage des höheren Schulwesens in Byzanz im 9. und 10. Jahrhundert (Byzantinisches Archiv 14), München 1974.

Robert de Clari und Konstantinopel*

Peter Schreiner

Fragen der Topographie Konstantinopels lagen dem Jubilar immer am Herzen, und er hat mit manchem Aufsatz nicht nur für Anregung, sondern auch für Aufregung gesorgt. Zur Aufregung wird der folgende Beitrag sicher nicht Anlaß geben, will er doch nur auf eine wenig beachtete Beschreibung Konstantinopels kurz vor der Eroberung durch die Kreuzfahrer aufmerksam machen.

Unsere Kenntnisse der Topographie Konstantinopels beruhen mehr als bei jeder anderen vergleichbaren Stadt auf schriftlichen Quellen. Da es, von den Patria abgesehen[1], keine byzantinischen Beschreibungen gibt (ausgenommen die für die Fragestellung unergiebigen "Laudes"[2]), sind wir ganz auf auswärtige Berichte angewiesen, unter denen jene der westlichen Besucher den größten Anteil ausmachen. Es fehlt bis jetzt nicht nur eine gründliche Zusammenstellung aller Berichte[3], sondern auch eine vergleichend literatur- und mentalitätsgeschichtliche Untersuchung, die Individuelles und Stereotypes herausarbeitet[4].

---

* Unser Beitrag folgt der Kapiteleinteilung der maßgeblichen Ausgabe des altfranzösischen Textes von Ph. Lauer, Robert de Clari, La conquête de Constantinopel, Paris 1924. An Übersetzungen ist zu verweisen auf E. H. McNeal, The Conquest of Constantinople, New York 1936, und A. M. Nada Patrone, La conquista di Constantinopoli, Genua 1972. Beide Übersetzungen sind auch mit Anmerkungen versehen, die jedoch für die hier behandelte Schilderung Konstantinopels wenig hilfreich sind.

1 Berger, Untersuchungen, und Cameron-Herrin, Constantinople. Dazu auch Dagron, Constantinople imaginaire.

2 E. Fenster, Laudes Constantinopolitanae, München 1968.

3 Die gründlichste Sammlung bei van der Vin, Travellers. Das Werk ist allerdings, wie auch der Untertitel sagt, ganz auf die Monumente ausgerichtet und läßt daher öfter reine Erzählteile aus, die nicht dem unmittelbaren Zweck dienen. Wie reich an Informationen (oft auch nur "Eindrücken") über Konstantinopel die westeuropäische mittelalterliche Literatur ist, zeigt die Monographie von Ciggaar, Western Travellers, deren Ziel freilich das Byzanzbild im Westen ist und weniger die konkrete Information über Konstantinopel (um diese zu erhalten, muß man das gelehrte Buch gewissermaßen "umgekehrt" lesen). Vorbildlich für einen Teilbereich Majeska, Russian Travellers. Eine bibliographische Grundlage für weitere Forschungen stellen zwei in der Byzantinistik weitgehend unbekannt gebliebene Arbeiten dar: Chr. Halm, Europäische Reiseberichte des späten Mittelalters. Eine analytische Bibliographie. Teil I: Deutsche Reiseberichte, Frankfurt a. M. 1994, und bes. St. Yerasimos, Les voyageurs dans l'Empire Ottoman (XIV^{e}–XVI^{e} siècles). Bibliographie, itinéraires et inventaires des lieux habités, Ankara 1991.

4 Ein Versuch, der auch die Schwierigkeiten eines solchen Unterfangens aufzeigen soll: P. Schreiner, Konstantinopel — Eine Stadt ohne Menschen. Reisende aus fünf Kulturkreisen berichten, in: Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Zeitschrift des Mediävistenverbandes 3 (1998) 127–139.

Im Mittelpunkt dieses Aufsatzes steht der Bericht des Robert de Clari, der die Kapitel 82 bis 92 seiner Darstellung über die Eroberung Konstantinopels[5] umfaßt, doch wirkt dieser Abschnitt wie ein Fremdkörper, da er die Erzählung der Ereignisse in ihrer zeitlichen Abfolge unterbricht. Er ist eingeschoben nach der Schilderung der Eroberung der Stadt (13. 4. 1204), als die geraubten Reichtümer zusammengetragen wurden. Das Stichwort "Beute" (li avoirs des gaaings) gibt Robert Gelegenheit, zum Exkurs über Konstantinopel auszuholen. Man kann kaum von einem selbständigen Augenzeugenbericht sprechen, sondern eher von "Notizen", die er sich bei einer Führung machte oder Exzerpten aus einem ihm vorliegenden Bericht, die er mit selbst Gesehenem und Gehörten angereichert hat[6]. So erwähnt er zwar die Apostelkirche, sagt aber, daß er sie nicht gesehen hat, und ebensowenig erlebte er den triumphalen Einzug eines Kaisers in der Stadt oder das kaiserliche Paar in der Hippodromloge während der Wagenrennen. Fremde wurden von sprach- und ortskundigen Führern begleitet, wenngleich darüber kaum konkrete Information vorhanden ist. Die Niederlassung von Händlern seit dem 11. Jahrhundert ließ nämlich eine Schicht von Personen entstehen, die mehrerer Sprachen mächtig waren und als Führer, Übersetzer und Dolmetscher wirkten[7]. Schriftliche Berichte aus ihrer Feder haben sich entweder direkt erhalten[8] oder bilden die Grundlage für Erzählungen Dritter wie der des Robert de Clari[9]. Die Schilderung des Robert gibt auch zweifelsfrei den Zustand der Stadt *vor* der Eroberung wieder: die Statue der Athena am Konstantinsforum (siehe unten) ist noch nicht niedergerissen, Reliquien und Innenschmuck von Kirchen sind noch unberührt. Er hatte die Stadt wohl bald nach der Ankunft der Kreuzfahrerflotte im Juni 1203 besichtigt[10]. Der Bericht zeigt keine erkennbare innere logische Ordnung: Bukoleonpalast, Palastkapelle, Blachernenpalast, H. Sophia, Justiniansäule,

---

[5] Zu den Ausgaben siehe oben*. Deutsche Übersetzung unten im Anhang S. 351–355; eine ungarische Übersetzung ohne Kommentar in: Studia Varia, Tanulmányok Szádeczky-Kardoss Samu, hrsg. von F. Makk u.a., Szeged 1998, S. 38–43.

[6] van der Vin, Travellers, S. 75, sagt: his eye-witness account may be taken as representing the view of the ordinary west-European crusader and its Greek inhabitants.

[7] Zusammenfassend P. Schreiner, L'importance culturelle des colonies occidentales en territoire byzantin, in: M. Balard — A. Ducellier, Coloniser au moyen âge, Paris 1995, S. 288–297.

[8] Ein deutliches Beispiel dafür sind der sog. Anonymus Mercati (am leichtesten zugänglich in: S. G. Mercati, Collectanea Byzantina, Bd. II, Bari 1970, S. 464–489) und der damit eng verbundene, aber bisweilen ausführlichere Text in einer Oxforder Handschrift, hrsg. von Ciggaar, Une description. Ciggaar zeigt, daß in manchen Teilen Parallelen zu den Patria vorliegen. Ihre Vermutung, der Übersetzer sei Engländer, ist allerdings höchst unwahrscheinlich. W. Berschin, I traduttori d'Amalfi nell'XI secolo, in: C. Alzati (Hrsg.), Cristianità ed Europa. Miscellanea di studi in onore di Luigi Prosdocimi, Bd. I, Rom 1994, S. 237–243, führt eine Reihe von Belegen an, die für eine Verbindung des Textes mit dem Quartier der Amalfitaner sprechen.

[9] Ein weiteres Beispiel, in dem mündliche und schriftliche Erzählungen ihren Niederschlag gefunden haben, ist der teilweise individuelle Traktat "De Constantinopoli civitate" im Tarragonensis 55 (ed. Ciggaar, Tarragonensis).

[10] Im cap. 84 wird ausdrücklich auf die Kreuzfahrer ("li pelerin") hingewiesen, die die Stadt besichtigten — natürlich bevor sie diese zerstört hatten.

Apostelkirche, ein unbekanntes Stadttor, das Goldene Tor, Hippodrom, zwei Statuen am Konstantinsforum, die Arkadios- und die Theodosiossäule, die Blachernenkirche, die Pantokratorkirche. Der Bericht läßt drei Hauptinteressenspunkte erkennen: Reliquien, Wunder und Prophetien, aber auch realistische und treffende Beobachtungen zu Bauten und Gegenständen[11]. In diesen liegt der individuelle Teil seiner Erzählung.

Die inhaltliche Analyse des Textes folgt an dieser Stelle übergeordneten Begriffsprinzipien. So ist es auch möglich, die vom Autor gewünschten Schwerpunkte besser herauszustellen und sie mit anderen Berichten zu vergleichen[12].

Der Reichtum

Der Konstantinopelbericht schließt, wie oben schon gesagt, an die Sammlung der Eroberungsbeute an, so daß der Hinweis auf den Reichtum der Stadt eine logische Folge darstellt. Die Schätze Konstantinopels und der Schmuck der Kirchen und Paläste begegnen in allen westlichen Berichten und haben ihren frühesten literarischen Niederschlag in den Etymologien des Isidor von Sevilla gefunden[13]. Wenngleich sie besonders dem westlichen Besucher unmittelbar auffielen, haben auch die Fremdenführer noch zusätzlich darauf hingewiesen. Die Bemerkung des Robert, daß zwei Drittel der Reichtümer in Konstantinopel angesammelt seien, der Rest in der übrigen Welt, ist nicht eine Vermutung des Autors, sondern findet sich bereits in derselben Form in einem lateinischen Bericht vom Ende des 11. Jahrhunderts[14]. Der Reichtum des Bauschmuckes hat bei ganz unterschiedlichen Betrachtern denselben Eindruck hervorgerufen: Ein anonymer chinesischer Bericht vermerkt, daß "die Palasthallen vielfach aus *Kristall* gemacht seien"[15], und Robert berichtet, daß der Fußboden der Palastkappelle aus *Kristall* zu sein scheint. Beide wissen, daß es sich um Marmor handelt. Von Interesse aber waren auch (cap. 92) die vielen Klöster und

[11] Ein freilich weitaus größeres (und sachkundigeres) Interesse für Bauten und Interieur findet sich unter den mir bekannten Reisenden nur bei Clavijo (vgl. Schreiner, wie Anm. 4 und unten Anm. 54).

[12] Hinweise zu Einzelheiten in den Anmerkungen zur Übersetzung von Nada Patrone (s. oben*) und bei van der Vin, Bd. I, S. 75–80 und 248–291.

[13] Eine Realität ist zum Topos geworden: vgl. P. Schreiner, Byzanz und der Westen: Die gegenseitige Betrachtungsweise in der Literatur des 12. Jahrhunderts, in: A. Haverkamp (Hrsg.), Friedrich Barbarossa, Sigmaringen 1992, S. 551–580, bes. S. 560–562; die Stelle bei Isidor: Etymologiae XV, 42. R. Colliot, Fascination de l'or à Byzance d'après le chroniqueur Robert of [*sic*] Clari, Sénéfiance 12 (1983) 89–110 (zitiert bei D. E. Queller — Th. F. Madden, The Fourth Crusade, Philadelphia 1997, S. 267, Anm. 40) bringt eine belanglose Zusammenstellung all jener Passagen bei Robert, in denen auf "Reichtum" oder "Gold" hingewiesen ist.

[14] Robert de Clari, cap. 81: Die Griechen bezeugen, daß sich zwei Drittel der Reichtümer der ganzen Erde in Konstantinopel befinden und ein Drittel in der übrigen Welt verteilt sei. Bei dem von Ciggaar, Tarragonensis, herausgegebenen Anonymus heißt es (S. 119): "Die meisten sagen und glauben, daß sich in dieser Stadt der dritte Teil an Gold und Silber auf der Welt befinde, einige die Hälfte, andere aber, es seien zwei Teile Konstantinopel zuzuschreiben, der dritte Teil der (übrigen) Welt".

[15] P. Schreiner, Eine chinesische Beschreibung Konstantinopels aus dem 7. Jahrhundert, Istanb. Mitteil. 39 (1989) 493–505, bes. 494.

Kirchen der Stadt und Umgebung. Natürlich wollten die Besucher konkrete Zahlen wissen, und man hatte sie in genügend eindrucksvoller Höhe bereit: Robert erwähnt 20.000 Priester und ebensoviele (!) Mönche nur in der Stadt (cap. 92), Antonios von Novgorod, der um 1200 hier war, spricht von 40.000 Priestern und 14.000 Mönchen[16]; die letztgenannte Zahl kommt nahe an die 13.500 Mönche heran, die man Harun ibn Jahya genannt hat[17].

Reliquien

Den größten Reichtum aber bildeten, jedenfalls in den Augen westlicher Besucher, die Reliquien, Robert folgt hier jenen Reiseberichten, die auch dem Anonymus Mercati zugrunde liegen, und in denen von der zeitlichen Abfolge her die Palastkirche[18] vor der H. Sophia genannt ("besucht") wird. Sämtliche von Robert aufgeführte Reliquien kennt auch der Anonymus Mercati, darunter einige (Ziegel, Schädel Johannes des Täufers) nur in der Oxforder Version. Da Robert die Apostelkirche selbst nicht gesehen hat, stammt die Erwähnung der Säule, an welche Christus angebunden war, ebenfalls aus einem Verzeichnis[19]. Wie zahlreiche andere Berichte (erstmals Antonios von Novgorod) führt auch Roberts Bericht die Marmorplatte im Pantokratorkloster an, auf der der Leichnam Christi nach der Kreuzabnahme gelegen haben soll[20]. Die einzige Ikone, die von Robert genannt wird, ist jene des Hl. Demetrios in der gleichnamigen Palastkirche, wenngleich das Myrrhenwunder (siehe unten) allem Anschein nach auf seiner eigenen oder eines Gewährsmannes Phantasie beruht.

Wunder und Aberglaube

In nichts erweist sich der volksnahe Charakter solcher Berichte besser als in den Wunderberichten. Zwei stehen in Verbindung mit Ikonen. Die eben erwähnte Demetriosikone zeigt dieselben wundertätigen Eigenschaften wie die Reliquien des Heiligen in Thessalonike. Daran auch in Konstantinopel Anteil zu haben, war ein Wunschtraum der Kaiser, der sich aber nie hatte realisieren lassen[21].

Wesentlich bemerkenswerter ist das zweite Wunder, das Robert wohl ebenfalls nur vom Erzählen her kennt, da es so unkorrekt wiedergegeben ist, daß die Stelle bisher unbeachtet blieb. Er sagt (cap. 92), daß sich in der Blachernenkirche "li syndoines" befunden habe, in das der Leichnam Christi eingehüllt war. Man habe es jeden Freitag zur Schau gestellt, so daß die Gestalt des Herrn zu sehen gewesen sei. Es besteht kein

---

[16] Khitrowo, Itinéraires, S. 110.

[17] Marquart, Streifzüge, S. 223.

[18] Robert bezeichnet sie als "Sainte Chapele", der Anonymus Mercati (Ciggaar, Description) als *templum Sanctae Mariae genitricis*. Ohne auf die Diskussion der Identifizierung hier näher einzugehen, vermute ich eine Gleichsetzung mit der Theotokos tu Pharu, nicht der Nea (so Majeska, Travellers, S. 248).

[19] Sie ist in den Texten relativ selten erwähnt; ich kenne nur Antonios (Khitrowo, Itinéraires, S. 102) und Zosimos (Majeska, Travellers, S. 148).

[20] Zu den verschiedenen Stellen Majeska, Travellers, S. 292.

[21] Zur Kirche siehe Janin, Les églises, S. 91 (Nr. 7).

Zweifel, daß Robert damit das Leichentuch Christi meint. Dieses lag jedoch in der Palastkapelle und wurde nie in besonderer Weise öffentlich gezeigt[22]. In der Blachernenkirche befand sich jedoch (spätestens seit dem 11. Jahrhundert) die als Nikopoia bezeichnete Ikone, der der Charakter eines Staats-Palladiums zukam[23]. Sie war mit einem Tuch, einer Art Vorhang, den Blicken entzogen. Jeden Freitagabend hob sich nun, allen Berichten zufolge, durch die Kraft des Heiligen Geistes, dieses Tuch und gab die Ikone frei: Die Verwechslung, welche Robert unterlief, läßt sich erklären, wenn man die lateinische Terminologie zugrunde legt. Zwei lateinische Texte bezeichnen nämlich diesen Stoffvorhang als "sindone"[24]. Da der gleiche Ausdruck auch für das Leichentuch verwendet wird, war für den, der die Vorgänge nur vom Hörensagen kannte, eine Vertauschung leicht möglich. Unserer Stelle kommt aber trotzdem in anderer Weise Bedeutung zu. Robert sagt nämlich, daß niemand wisse, was mit diesem "sindone" nach der Eroberung der Stadt geschehen sei. Damit wird klar, daß diese auch staatspolitisch wichtige Ikone — Kaiser Alexios I. verschob beispielsweise einmal einen Kriegszug, als sich das Wunder nicht pünktlich vollzog[25] — 1204 geraubt wurde oder verlorenging[26].

Zwei weitere Erzählungen fallen in den Bereich des Wunderglaubens. Robert stellt (cap. 85) verallgemeinernd fest, es gebe in der H. Sophia keine Säule, die nicht irgendwelche Kräfte besitze, wobei offensichtlich wohl jede Säule für eine andere Kankheit "zuständig" sei. In so pauschaler Weise wird diese Nachricht nirgends bestätigt. Es ist nämlich in anderen Berichten immer nur von *einer* Säule die Rede, jener des Gregorios des Wundertäters, am Beginn des Nordschiffes, die von fast allen russischen Reisenden erwähnt wird[27]. Recht ausführlich erzählt Robert die Geschichte eines rohrförmigen Teiles[28] (eine Art Riegel) am Schloß einer der großen Eingangstore zum

---

[22] Ciggaar, Description, S. 245, 16: lintheamen et sudarium sepulturae eius.

[23] Ausführlich mit (fast) allen Quellenstellen V. Grumel, Le "miracle habituel" de Notre-Dame des Blachernes, Echos d'Orient 30 (1931) 129–146. Zu Typus und Terminologie jüngst H. Hunger, Zur Terminologie der Theotokosdarstellungen auf byzantinischen Siegeln, Aachener Kunstblätter 60 (1994) 131–142, und W. Seibt — M. L. Zarnitz, Das byzantinische Bleisiegel als Kunstwerk, Wien 1997, S. 105. Eine ausführliche neue Augenzeugenbeschreibung des Bildes und des Wunders nun bei Ciggaar, Tarragonensis, S. 121, 97–122, 134.

[24] Grumel, wie vorausg. Anm., S. 130 und 134. Auch Dobschütz, Christusbilder, S. 145*, hat sich von dieser Bezeichnungsgleichheit täuschen lassen.

[25] Grumel, wie Anm. 23, S. 129. Die Stelle zum Jahr 1107 bei Anna Komnena (XIII, 1, 2 = III, 87, 16 ed. Leib) spricht nur vom σύνηθες θαῦμα.

[26] Die Plünderung der Blachernenkirche ist in der Ersten Novgoroder Chronik (Die erste Novgoroder Chronik ... übers. u. hrsg. von J. Dietze, München 1971, S. 82 zu f. 70^{v} der Hs.) explizit genannt, und der anonyme Chronist fügt ausdrücklich hinzu: wo der Heilige Geist an jedem Freitag herniederstieg — eine Anspielung auf das Wunder; so drückt sich auch Antonios von Novgorod (Khitrowo, Itinéraires, S. 99) aus: "der Hl. Geist steigt herab". Auch Majeska, Travellers, S. 335, bestätigt, daß kein späterer Bericht diese Ikone erwähnt. Über den Zusammenhang mit der in Venedig verehrten Nikopoia siehe jetzt M. Schulz, Die Nicopea in San Marco. Zur Geschichte und zum Typ einer Ikone, Byz. Zeitschr. 91 (1998) 475–501. Während der Drucklegung des vorliegenden Beitrages erschien: M. Bacci, Il pennello dell'Evangelista. Storia delle imagini sacre attribuite a San Luca, Pisa 1998, bes. S. 136–144.

[27] Majeska, Travellers, S. 213f.

[28] Nada Patrone (wie oben*), S. 33f., hat sich ausführlich mit Etymologie und Form des Gegenstandes auseinandergesetzt.

Exonarthex. In den Mund genommen befreie sie von Giften im Körper. Antonios von Novgorod widmet dem Gegenstand ebenfalls einige Zeilen[29]. Er wurde wohl wegen seiner vermeintlichen Wunderwirkung 1204 entfernt, da er in späteren Jahrhunderten nie mehr genannt ist. Magische Kraft (enchantement) schreibt Robert auch einer goldenen Kugel auf einem der Stadttore (siehe unten) zu, die (solange sie sich dort befunden habe) "Donner", also wohl Gewitter und Blitz von der Stadt abgehalten habe: Sie besaß wohl einfach die Funktion eines Blitzableiters.

Eine erhebliche Rolle spielen im Bericht die Eroberungsprophetien, in denen sich, post festum, das schlechte Gewissen der Lateiner manifestiert, eine christliche Stadt erobert zu haben[30]. Allerdings waren solche Weissagungen auch schon im Byzanz des 12. Jahrhunderts verbreitet[31]. Für Robert de Clari stehen im Mittelpunkt des Interesses die Reliefs auf der Arkadios- und Theodosiossäule (siehe unten) mit den Darstellungen der Kriege der beiden Kaiser. Nach Robert (und seinen Informanten) weissagten die Schiffe die Ankunft einer Flotte aus dem Westen, und nach Geoffroy de Villehardouin deutete ein Relief auf der Theodosiossäule mit einem fallenden Kaiser den Tod Alexios' V. Dukas Murzuphlos voraus[32]. Als es nach der Wiedereinsetzung Isaaks II. im Juli 1203 zu Unruhen gekommen war, wurde das Standbild der Athena auf dem Konstantinsforum beseitigt, weil die nach Westen winkende Hand der Göttin angeblich die Kreuzfahrer herbeigerufen habe[33]. Robert hat die Statue noch an ihrem ursprünglichen Standort gesehen (cap. 91). Aber die Deutung der Geste war schon in aller Munde und wird vom Autor zu einer Inschrift, die sich auf dem Standbild befunden haben soll, verhärtet: "Aus dem Westen werden jene kommen, die Konstantinopel erobern werden". Zu dieser Devise schien eine Gegenpropaganda entwickelt worden zu sein. Eine zweite Statue, deren Bestimmung allerdings schwer fällt (siehe unten), habe auf einen "schmutzigen Ort" (en vilain lieu) gewiesen und im Hinblick darauf die Inschrift getragen: "Und hier werden sie niedergeworfen werden"[34]. Wie zahlreiche andere Besucher Konstantinopels unterläßt es auch Robert nicht, den Sinn der nach Osten deutenden Hand des Kaisers

---

[29] Khitrowo, Itinéraires, S. 91.

[30] Allgemein zu diesen lateinischen Prophetien siehe A. Carile, La cronistica Veneziana (secoli XIII–XIV) di fronte alla spartizione della Romania nel 1204, Florenz 1969, S. 171–181, bes. S. 178, Anm. 8.

[31] Ch. Diehl, De quelques croyances byzantines sur la fin de Constantinople, Byz. Zeitschr. 30 (1930) 192–196. Ausführlich Dagron, Constantinople imaginaire, S. 127–159. Mir nicht zugänglich: A. Bravo Garcia, Constantinopla, de lo visto a lo imaginado, in: V. Cristóbal — J. de la Villa (Hrsgg.), Ciudades del mundo antiguo, Madrid 1997, S. 187–229.

[32] Zitiert nach van der Vin, Travellers, S. 542. Darauf weist auch eine Rezension der Chronik des Enrico Dandolo (14. Jhr.) hin: El corpo suo (*sc.* des Kaisers) fuo gitado apresso una collona in nela qual iera intainde molte profecie, che dovea vignir; se diceno Daniel profeta la fece far quella, e in essa collona fuo trovada intaiada de la morte del dito Marsilifo (*sc.* Murtzuphlos), zitiert nach Carile, La cronistica (wie Anm. 30), S. 341f. Auch Gunther von Pairis erwähnt (offensichtlich unabhängig von Robert) diese Weissagungen: Hystoria Constantinopolitana. Untersuchungen und kritische Ausgabe von P. Orth, Hildesheim 1994, cap. 21.

[33] Die Geschichte ist ausführlich erzählt bei Niketas Choniates, Historia, S. 558, 47–559, 73 (van Dieten). Zur Statue siehe auch unten S. 347.

[34] Diese Stellen sind einzuordnen in den Bereich der politischen Propaganda oder Publizistik, vgl. von der Methode her bes. G. Weiß, Publizistik in Byzanz. Ein Beitrag zur Kommunikationsforschung in Byzanz, Byz. Zeitschr. 89 (1996) 79–93.

Justinian auf der Reiterstatue des Augusteions zu deuten[35]. Die von Robert vertretene antisarazenische Interpretation begegnet quellenmäßig das erste Mal beim Anonymus des Tarragonensis (zwischen 1070 und 1082)[36]. Dieser deutet die Geste als "iurare vel minari"[37]. Daraus macht Robert (oder sein Gewährsmann) eine Eidesinschrift[38].

Kulturgeschichtliches

Während sich die meisten Berichte darauf beschränken, bei der Beschreibung des Hippodroms allenfalls die kaiserliche Loge zu erwähnen, bringt Robert ein lebendiges Bild: wenn gleichzeitig zwei Parteien auftraten, wetteten Kaiser und Kaiserin, wer die besseren seien, und mit ihnen die Hofgesellschaft (cap. 90). Man könnte diese Mitteilung als netten Einfall des Berichterstatters abtun, fände sie sich nicht noch in zwei weiteren Quellen. Sie begegnet nämlich in der Sigurd-Saga aus dem 12. Jahrhundert[39] und im handbuchartigen Bericht über Byzanz bei dem arabischen Autor Marvazi vom Anfang desselben Jahrhunderts[40]. Die Historizität des Vorgangs ist damit natürlich nicht bewiesen, vielmehr wird die gemeinsame *byzantinische* Interpretation in einer altfranzösischen, einer norwegischen und einer arabischen Quelle sichtbar. In jedem Fall muß man sich im klaren sein, daß Robert selbst kein Spiel im Hippodrom gesehen hat.

Weitaus bemerkenswerter ist hingegen die Schilderung des kaiserlichen Triumphwagens in Zusammenhang mit einer Beschreibung des Goldenen Tores (cap. 89). Robert selbst kann keinen kaiserlichen Triumphzug gesehen haben. Der letzte, nach einem besonderen Zeremoniell ausgerichtete Triumphzug fand 1167 nach Manuels

---

[35] Zusammenfassend van der Vin, Travellers, S. 274f., und Majeska, Travellers, S. 237–240.

[36] Ciggaar, Tarragonensis, S. 127, 342–345. Dort heißt es nur "contra Iherusalem". Zur Datierung s. V. von Falkenhausen, Il commercio di Amalfi con Costantinopoli, in: Amalfi, Genova, Pisa e Venezia ... a cura di O. Banfi, Pisa 1998, S. 19.

[37] Ein schönes Beispiel für Gestik im Dienste der Propaganda. Harun ibn Jahya (Marquardt, Streifzüge, S. 220) sieht in dem Handzeichen den Willen des Kaisers, die Leute nach Konstantinopel zu rufen. Prokop, als Zeitgenosse der Aufstellung des Denkmals, betrachtet es als eine Befehlsgestik des Kaisers an die Völker des Ostens, in ihren Ländern zu bleiben und sich nicht gegen das byzantinische Reich in Bewegung zu setzen (de aedif. I, 2, 1–12).

[38] "(Auf dem Bildnis) war eine Inschrift, in der er unter Eid erklärte, daß die Sarazenen niemals von ihm einen Waffenstillstand erhielten".

[39] Th. Wright, Early Travels in Palestine, New York 1968, S. 60: Then the emperor prepared for the games, which were held in the usual way: But this day every thing went on better for the king than for the queen; for the queen has always the half part in the games, and their man, therefore, always strive against each other in all games. The Greeks accordingly think, that when the king's men win more games at the "Padreimr" (*sc.* hippodrome) than the queen's, the king will gain the victory when he goes into battle. Zum historischen Hintergrund der Saga s. H. Damico, The Voyage to Byzantium, Viz. Vrem. 56 (1995) 107–117 und 57 (1997) 88–95, bes. 89–95.

[40] V. Minorsky, Marvazi on the Byzantines, Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves 10 (1950) 455–469, bes. 462: "... then two men of the king's and two men of the queen's come forth and begin wrestling and competing in racing ...", und später in Bezug auf Pferderennen: "If the victory is with the king's party, it is a cause of rejoying and good angury ... if, however, the lady's party wins, the king takes it as a bad omen ...".

Sieg über die Ungarn statt[41]. Dem Kaiser stand dafür ein eigener Triumphalwagen zur Verfügung, den er am Goldenen Tor besteigen sollte. Die drei Berichte im Zeremonienbuch über den reditus Justinians 559, Basileios' I. 878 und des Theophilos (wohl 831) kennen allerdings keinen Wagen, vielmehr ritt der Kaiser und ging teilweise zu Fuß[42]. Die weiteren Hinweise auf kaiserliche Triumphe (873, 971, 1019, 1041, 1133) sind uns nur in der Chronistik und der Panegyrik überliefert[43]. Sie erwähnen manchmal (971, 1133, 1167) den Triumphalwagen, den der Kaiser aber aus Demut nicht bestieg, sondern dem Bildnis der siegreichen Gottesmutter überließ[44]. Leo Diakonos (971) spricht von einem vergoldeten, von weißen Rossen gezogenen Wagen[45], Niketas Choniates (1133) etwas genauer von "einem Wagen mit Silberbeschlägen und eingelegten Halbedelsteinen, ein wahres Wunderwerk"[46]. Doch nur das 6. Gedicht des Theodoros Prodromos (ebenfalls zum Jahr 1133) gibt eine zwar hochrhetorische, aber doch detaillierte Beschreibung[47]:

> "Der Erfindungsreichtum einer weisen Kunst schuf einen glänzenden Wagen, silbern die Axen, silbern die Seitenwände des Wagens, silbern die Deichsel, silbern die Radnaben, silbern die Radreifen, die Nägel, das Joch und die Räder; nach außen hin aber ist das Silber mit Gold belegt. Vorn am Wagen aber sind zwei am Boden laufende Vögel, vierfüßige Greifen, wie sie die Menschen nennen. Die schöne Kunstfertigkeit eines Schnitzers schuf ihnen Augen aus schwarzen Steinen, die Augen aber leuchteten wie in der Wirklichkeit. Wenn einer die Greifentiere mit den Augen genau fixieren wollte, erschräke er bei ihrem Anblick und Nacht erfaßte seine Augen. Auf den beiden Seiten (des Wagens) wiederum formte ein kundiger Silberschmied zwei langmähnige Löwen, und einen Sitz machte er auf dem Wagen und gab einen Schemel dazu, (beide) aus gutem Silber, Gold aber goß er darüber, und grüne und blaue Steine fügte er passend ein. Edelsteine befestigte er, und der Wagen stach durch seinen Glanz in die Augen. Wie wenn am großen Bogen des Himmelkreises unzählige Sterne glänzen auf allen Seiten, die einen dichter gedrängt, die anderen weiter voneinander entfernt sich begegnen, so leuchtet auch der Wagen durch die weißen Perlen und die edlen Steine, die einen dichter gedrängt, die anderen voneinander entfernt".

Die Beschreibung des Triumphwagens bei Robert ist weit weniger poetisch: Man brachte einen goldenen Wagen herbei, der wie ein vierrädriger Karren gemacht war, den man Karucha ("curre") nannte. In der Mitte des Wagens war ein erhöhter Sitz und darauf stand ein Stuhl, und um diesen Stuhl herum waren vier Säulen, die einen Bal-

---

[41] Niketas Choniates, Historia, S. 158, 65–73 (van Dieten). Zum Triumph zusammenfassend H. Hunger, Reditus Imperatoris, in: G. Prinzing — D. Simon (Hrsgg.), Fest und Alltag in Byzanz, München 1990, S. 17–35; siehe auch knapp Bauer, Stadt, S. 380–383.

[42] Constantin Porphyrogenitus, De Ceremoniis, ed. Reiske, Bonn 1829, S. 495–508.

[43] Zu Quellenstellen und Einzelheiten Hunger, Reditus (wie Anm. 41), S. 29–32.

[44] Schulz, Die Nicopea (wie Anm. 26), S. 488.

[45] Leonis Diaconi Historiae, ed. C. B. Hase, Bonn 1828, S. 158, 3.

[46] Niketas Choniates, Historia, S. 18, 78 (van Dieten).

[47] W. Hörandner, Theodoros Prodromos. Historische Gedichte, Wien 1974, S. 219–228. Es folgt eine freie Prosaübersetzung der Verse 59–83.

dachin trugen, der dem Stuhl Schatten gab und der ganz aus Gold gemacht zu sein schien. Auf diesem Stuhl saß der Kaiser mit der Krone auf dem Haupt.

Die beiden Beschreibungen unterscheiden sich im wesentlichen nur durch die Erwähnung eines Baldachins. Die Zahl der Räder geht aus dem Gedicht des Theodoros Prodromos nicht hervor. Die einzige bildliche Darstellung eines solchen Triumphzuges, nämlich des Johannes Tzimiskes nach dem Sieg über die Bulgaren (971), im Skylitzes Matritensis (f. 172^{v}) birgt die mit dieser Illuminierung verbundenen methodischen Probleme in sich[48]. Die Miniatur läßt einen Baldachin erkennen, der wiederum einen Aufbau trägt, auf dem die Ikone der Theotokos befestigt ist. Ein Sitz für den Kaiser ist nicht zu sehen.

Es darf aber wohl noch ein weiterer Gegenstand angeführt werden, der wohl ebenfalls einen solchen kaiserlichen Wagen zeigt: Das Trierer Elfenbein mit der Reliquientranslation[49]. Er zeigt einen vierrädrigen Wagen, auf dem Sitz (mit Sitzkissen) und Fußschemel montiert sind, doch fehlt ein Baldachin[50]. Die Schilderung bei Robert de Clari ist so deutlich, daß sie kaum nur auf mündliche Erzählung zurückgeht. Vielleicht war noch an irgendeiner Stelle in den kaiserlichen Gebäuden ein solcher Wagen vorhanden, den der Autor gesehen hat.

Topographie und Archäologie

Die Paläste

Die beiden westlichen Hauptquellen zur Eroberung, Geoffroy de Villehardouin und Robert de Clari, sprechen einhellig vom "Palais de Bouche de Lion". Der Name taucht erstmals um 995 in den Patria auf und verdrängte durch den baulichen Zusammenhang mit Teilen des alten Kaiserpalastes dessen Namen (παλάτιον). Der Endpunkt der Entwicklung liegt in unserer Quelle vor[51]. Auch bei der Beschreibung des Hippodroms (cap. 90) grenzt dieser nach Robert an den "Bukoleonpalast". Damit erklärt sich auch die (natürlich geschätzte und leicht überhöhte) Zahl von 500 Räumen und 30 Kapellen, übrigens die einzige "Maßangabe", die wir über den Kaiserpalast besitzen. Dies gilt auch für den Blachernenpalast, der mit "zweihundert oder dreihundert Räumen und zwanzig Kapellen" als deutlich kleiner ausgewiesen ist.

---

[48] Deutliche Farbabbildung dieses nicht besonders gut erhaltenen Blattes bei A. Božkov, Miniatjuri ot Madridskija rükopis na Ioan Skilica, Sofia 1972, S. 113.

[49] Auf Fragen von Entstehungszeit, -zweck und -ort ist hier nicht einzugehen, vgl. jedoch, um auch den Jubilar zu zitieren: Ikonoklasmus und die Anfänge der Makedonischen Renaissance, in: Varia I (Ποικίλα Βυζαντινά 4), Bonn 1984, S. 175–210, hier S. 179. Eine leicht erreichbare Abbildung in H. Maguire (Hrsg.), Byzantine Court Culture from 829 to 1204, Washington, D.C., 1997, Abb. 2 (nach S. 58).

[50] Ein Wagen dieser Art, καρούχα genannt, begegnet in frühbyzantinischer Zeit auch beim Einzug des Kaisers in die Stadt nach der Ausrufung, vgl. De Cerimoniis, ed. Reiske, S. 410, 10 (Leo I.).

[51] C. Mango, The Palace of Boukoleon, Cahiers Archéol. 45 (1997) 41–50, dort auch zu der aus φιάλη = βαυκάλιον entstandenen Paretymologie, die von den lat. Quellen ein zweites Mal (zu bouche/bocca) verändert wurde. Ältere Ansichten von einer Gründung des Palastes im 5. Jhr. und einer weitgehenden Isolierung vom "Großen Palast" werden durch Mango überzeugend widerlegt.

Kirchen

Wie alle Bescheibungen der H. Sophia ist auch diese allein auf den Innenraum ausgerichtet und entspricht ganz der byzantinischen Vorstellung von der Bedeutung des Raumes als Widerspiegelung des göttlichen Universums[52]. Ohne hier die Diskussion um Zentralbau oder Langhausbau anzuschneiden, ist es doch schwerlich möglich, die Kirche als "ganz rund" (trestous reons) zu bezeichnen, wenngleich der Raum unter der Kuppel diesen Eindruck vermitteln könnte. Offensichtlich wurde aber eher von Fremdenführern allein dies suggeriert. Schon Arculf (um 675) bezeichnet sie als *rotunda mire magnitudinis lapidea ecclesia*[53], aber auch ein Architekturkenner unter den Reisenden wie Clavijo spricht von einem "runden Saal"[54]. Zwar interessiert ihn, wie schon gezeigt, im Innern vor allem die Wunderwirkung der Säulen, doch geht er außerdem auf Ambo und Altar (Ciborium und Antependium) ein, der unter allen Reisenden nur von ihm so ausführlich geschildert ist[55]. Auch die Lampen sind in keiner nichtgriechischen Quelle so detailliert hervorgehoben wie hier[56].

Die Blachernenkirche ist nur in Zusammenhang mit dem (falsch verstandenen) Ikonenwunder genannt (siehe oben), und vielleicht hat Robert die Kirche überhaupt nicht gesehen.

Die Theotokos tu Pharu

Da sich die oben behandelten Reliquien in der Palastkirche der Theotokos tu Pharu befanden, ist es klar, daß Robert den Innenraum *dieser* Kirche schildert, nicht die (vor allem in der Sekundärliteratur damit oft verwechselte) Nea. Diese befand sich, wie Mango gezeigt hat, durch die neue Ummauerung des Nikephoros Phokas außerhalb des Palastbereiches[57]. Sie ist ausführlich, wenngleich etwas chaotisch, bei Harun ibn Jahya (Anfang 10. Jahrhundert) geschildert[58], sonst aber nur in Zusammenhang mit den Reliquien genannt. Allein Robert gibt einen allgemeinen Eindruck der Marmorpracht.

---

[52] K. Onasch, Lichthöhle und Sternenhaus. Licht und Materie im spätantik-christlichen und frühbyzantinischen Sakralbau, Dresden 1993. Zur H. Sophia S. 109–186.

[53] T. Tobler — A. Molinier, Itinera Hierosolymitana. Bd. 1, Genf 1879, S. 15.

[54] Ruy Gonzalez de Clavijo, La route de Samarkand au temps de Tamerlan, übers. von L. Kehren, Paris 1990, S. 116.

[55] Clavijo (s. vorausg. Anm.), ebd., erwähnt (in der Schilderung des Schmuckes ausführlicher) das Ciborium, trennt es aber nicht klar genug vom Ambo. Zu weiteren Stellen und Hinweisen s. E. M. Antoniadis, Ἔκφρασις τῆς Ἁγίας Σοφίας, Bd. 2, Athen 1908, S. 102–105 (dort auch die Stellen aus der Narratio de S. Sophia zur Beschreibung des Altars).

[56] Ein nur kurzer Hinweis bei Benjamin von Tudela, The Itinerary, ed. Adler, London 1907, S. 12. S. auch Majeska, Travellers, S. 234.

[57] Mango (wie Anm. 51), S. 45.

[58] Marquart, Streifzüge, S. 220.

Säulen und Standbilder

Robert de Clari, obgleich er als einziger das Reiterstandbild auf der Justiniansäule mit Kaiser Herakleios gleichsetzt[59], gibt eine relativ genaue Baubeschreibung, die bisher in der Forschung kaum beachtet wurde. Wenn "drei Männer sie kaum umfassen können", wie Robert als alleinige Quelle sagt, so hatte sie einen Umfang von bis zu fünf Metern. Die Höhenangaben (bei Robert 50 toises/Klafter) schwanken und können wegen der ungeklärten Relationen hier nicht erörtert werden, doch bedarf die in der Forschung angenommene Höhe von 35m einer Überprüfung[60]. Da wir durch Prokops Schilderung wissen, daß sie aus Ziegeln aufgemauert war, verdient die Angabe bei Robert, es handle sich um Marmor, keine Glaubwürdigkeit. Er sah als letzter auch die Bronzeverkleidung, ehe sie nach 1204 abgenommen wurde. Von reliefartigen Darstellungen auf diesen Platten, die Prokop erwähnt, sagt er nichts, weist aber korrekt auf die Eisenringe hin, die die Verkleidung zusammenhielten. Robert erwähnt noch zwei weitere Säulen (cap. 92), die sich unschwer als jene für Arkadios und Theodosios identifizieren lassen[61]. Die Maßangaben für die Größe stimmen bei Robert mit denen der Justiniansäule vollkommen überein und sind daher mit Vorsicht aufzunehmen[62]. Aus einer Ekphrasis des Konstantinos Rhodios wissen wir, daß auf die Theodosiossäule eine Wendeltreppe führte[63], bei der Arkadiossäule ist auf alten Zeichnungen der Eingang zu einer solchen noch zu sehen[64]. Dadurch werden die Angaben des Robert von Clari voll bestätigt. Er und Gunther von Pairis erwähnen, daß die Plattform zwei Säulenheiligen als Wohnstätte diente, doch bleibt es fraglich, ob dies noch 1203 der Fall war oder sich diese Information auf frühere Zeiten bezieht[65]. Die Kaiserstatuen waren schon früher entfernt worden (Theodosios 506) oder bei Erdbeben herabgestürzt (Arkadios 740).

Nur in Verbindung mit Prophetien (siehe oben) nennt Robert (cap. 91) zwei Statuen, von denen die eine (durch die oben erwähnte Stelle aus Niketas Choniates) als Säulenstatue der Athena vor dem Senat am Konstantinsforum identifiziert werden kann[66]. Bei

---

[59] Vielleicht kann man diese Verwechslung mit der Vorliebe für Herakleios in der französischen Romanliteratur des 12. Jhr. erklären, vgl. I. Seidel, Byzanz im Spiegel der literarischen Entwicklung Frankreichs im 12. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1977, S. 100–104.

[60] Ausführlich R. Stichel, Die römische Kaiserstatue am Ausgang der Antike, Rom 1982, S. 12–14, und zusammenfassend Bauer, Stadt, S. 158–162. Stichel stützt sich bei den Maßangaben auf Buondelmonti (30m).

[61] Bauer, Stadt, S. 197f. (Theodosiossäule) und 208f. (Arkadiossäule).

[62] Soweit ich sehe, fehlen in der Literatur Hinweise auf die Maße, obwohl etwa die Arkadiossäule erst 1715 abgetragen wurde.

[63] Übersetzung bei Bauer, Stadt, S. 198.

[64] Abb. 286 bei W. Müller-Wiener, Bildlexikon zur Topographie Istanbuls, Tübingen 1977, S. 253.

[65] Gunther von Pairis (wie Anm. 32), cap. 21, dort aber ausdrücklich auf die Vergangenheit bezogen. Es handelt sich um das einzige bekannte Beispiel für Säulenheilige in Konstantinopel, s. H. Delehaye, Les saintes stylites, Brüssel 1923, S. CXXXIII.

[66] Dazu ausführlich R. J. H. Jenkins, The Bronze Athena at Byzantium, Journ. Hell. Stud. 67 (1947) 31–33. Sie mit einer Miniatur in einer verlorenen Physiologoshandschrift (ibid. Tafel X) zu vergleichen, scheint mir nicht überzeugend (so auch Berger, Untersuchungen, S. 300, Anm. 81).

der anderen Statue kann es sich nur um die auch in den Patria genannte "Aphrodite" (so aus Amphrite "verbessert") handeln[67]. Während es als sicher gelten kann, daß die beiden Statuen vor dem Senat standen, spricht Robert von einer "Bank" (change). Ein eigenes Gebäude der Wechsler ist nicht bekannt, doch befanden sich am Konstantinsforum als Marktplatz[68] auch Wechslerboutiquen, die Robert (wegen ihres "Lebens") mehr aufgefallen waren als der Senat.

Der Hippodrom

Während frühere (nichtgriechische) Beschreibungen des Hippodroms (Harun ibn Jahya, Sigurd-Saga, Benjamin von Tudela) vor allem über die Spiele berichten[69], geht Robert auf das bauliche Erscheinungsbild ein (cap. 90). An Spielen hat er nicht teilgenommen, und es bleibt ihm nur, mit einer gewissen Wehmut festzustellen, daß die Franzosen voller Bewunderung waren, wenn sie die "Kaiserspiele" sahen. Robert beschränkt sich auf die ihm sichtbaren Realitäten des Hippodrom. So versucht er, wie erst später wieder Buondelmonti, Länge und Breite zu schätzen[70], nennt die Anzahl der Sitzreihen (30–40)[71] und bringt als einziger Autor Maße für die Spina (beziehungsweise die Balustrade mit den Kunstwerken)[72]. Er ist zudem der letzte "Reisende", welcher noch den vollen Statuenschmuck gesehen hat[73].

Stadttore

Weder Mauern noch Toren hat Robert eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Im 88. Kapitel spricht er von einem Tor, das den Namen "Manteau d'Or" trug und sich

---

[67] Ausführlich Berger, Untersuchungen, ebd., der Robert de Clari nicht heranzieht, sowie Bauer, Stadt, S. 178f.

[68] Bauer, Stadt, S. 185–187.

[69] van der Vin, Travellers, S. 266–271.

[70] Er spricht von 1 1/2 arbalètre Länge und einer in der Breite. Leider steht mir keine Umrechnung zur Verfügung, aber die Verhältnisangabe kann nicht den Tatsachen entsprechen. Buondelmontis Angaben (690 Ellen : 124 Ellen = etwa 427 m: 76 m) kommen in der Länge (ca. 420 m), nicht aber in der Breite (117 m) an die Wirklichkeit heran.

[71] Soweit ich sehe, ist dies die einzige konkrete Zahlenangabe, leider für Berechnungen (der Zuschauermenge) ungenau und vielleicht vom Hörensagen übernommen.

[72] Zum vorwiegend archäologischen Problem der Existenz eines in den schriftlichen Quellen immer wieder erwähnten Maueraufbaues s. Bauer, Stadt, S. 247–249. Wenn man einen "Fuß" zu ca. 0,30 m rechnet, ergeben sich nach Robert 4,5 m Höhe und 3 m Breite.

[73] Zusammenfassend Bauer, Stadt, S. 249–254. Robert vermerkt, daß sich diese Statuen früher bewegt hätten und schreibt dies magischen Kräften zu. Vielleicht hatte er von den beweglichen Figuren im Kaiserpalast gehört und übertrug diese Information auch auf diese Statuen. In der Tat kannte man im Hellenismus auch bewegliche Kunstwerke, aber es scheint recht unwahrscheinlich, daß sich solche so lange erhalten haben, vgl. dazu H. von Hesberg, Mechanische Kunstwerke und ihre Bedeutung für die höfische Kunst des frühen Hellenismus, Marburger Winkelmann-Programm 1987, S. 47–72. Zu beweglichen Kunstwerken in der Umgebung des Kaiserhofes s. jüngst J. Trilling, Daedalus and the Nightingale: Art and Technology in the Myth of the Byzantine Court, in: H. Maguire (Hrsg.), Byzantine Court Culture (wie Anm. 49), S. 217–230, bes. S. 219–230. Kinetische Kunstwerke spielten allerdings auch im französischen Roman eine Rolle, vgl. Seidel (wie Anm. 59), S. 89.

auf eine Gestalt bezog, die einen goldenen Mantel trug. Er kann die Lage des Tores nicht bezeichnen (ailleurs en la cité), und es ist nicht möglich, es zu identifizieren[74].

Robert de Clari erwähnt letztmals die Elefanten am Goldenen Tor und vermerkt (als einziger) ausdrücklich, daß sie aus Bronze sind. Harun ibn Jahya hat noch eine Gruppe von fünf Elefanten mit Treibern gesehen (falls die Beobachtung ganz vertrauenswürdig ist)[75]. Ohne Zahlenangaben erwähnen sie auch die Patria[76]. Sie waren, ihrer Größe wegen, doch wohl über dem Haupttor angebracht, nicht dem Vortor, wo sie Janin vermutet[77], und haben das Jahr 1204 nicht überstanden[78].

Legenden

Viele Statuen und Örtlichkeiten Konstantinopels sind mit Legenden verbunden, die meist dazu dienen, eine unbekannte Etymologie verständlich zu machen. Sie sind in den Patria gesammelt, aber volkskundlich und literarisch kaum ausgewertet[79]. Sie gehören in den großen und nur wenig beachteten Bereich der Erzählstoffe, die ihren Niederschlag auch teilweise in der Chronistik und der Hagiographie fanden, im Laufe der Jahrhunderte in ihrer schriftlichen Niederlegung in griechischer Form jedoch immer mehr zurückgedrängt wurden[80]. Diese Erzählformen leben aber weiter in den Reiseberichten, wenngleich die Geschichten überwiegend mit Gegenständen der religiösen Verehrung verbunden sind. So berichtet der Anonymus Tarragonensis fast nur Legenden über heilige Bilder, die sich teilweise auch im Anonymus Mercati und isoliert in lateinischen Sammlungen finden. Robert überliefert (cap. 83) zwei Geschichten aus dem Umkreis der Abgarlegende, die mit der

---

[74] Ch. Hopf, Chroniques gréco-romaines, Berlin 1873, in seiner Ausgabe des Robert de Clari, S. 68, setzt es ohne Begründung mit dem Gyrolimne-Tor an der Blachernenmauer gleich und Nada Patrone (wie oben*), S. 223, Anm. 31, übernimmt dies Angabe. A. van Millingen, Byzantine Constantinople, London 1899, S. 127, spricht von drei Kaiserbüsten am Eingangstorbogen des Gyrolimne-Tores und gibt S. XI die Abb. einer solchen Büste. Sie scheinen heute verloren zu sein und eine Gleichsetzung mit dem bei Robert genannten Tor bleibt recht fragwürdig.

[75] Marquardt, Streifzüge, S. 215.

[76] Patria III, Nr. 58, ed. Preger.

[77] Janin, Constantinople byzantine, S. 271. B. Mayer-Plath — A. M. Schneider, Die Landmauer von Konstantinopel. Teil II, Berlin 1943, S. 57f., erwähnen nur die (späten) Reliefs des Vortores, die bei Janin, ebd., zusammen mit den Statuen aufgeführt werden.

[78] Elefanten begegnen immer wieder im städtischen Leben des frühen Konstantinopel, wie aus verschiedenen Geschichten in den Patria (Patria III, 89, ed. Preger; Cameron-Herrin, Constantinople, Nr. 37) und Standbildern (Parastaseis Nr. 17, Patria II, Nr. 102a) hervorgeht. Besonders hinzuweisen ist auf die Elefanten im Fußbodenmosaik des Kaiserpalastes, s. A. Cutler, The Elefants of the Great Palace Mosaic, Bulletin de l'Assoc. Int. pour l'étude de la mosaique antique 10 (1985) 125–138. Elefanten spielten noch bis in die Zeit des Herakleios eine Rolle. Gute Zusammenstellung der wichtigsten Angaben bei Dagron, Constantinople imaginaire, S. 166, Anm. 27; s. auch. Lemma "Elefants" im Oxf. Dict. Byz. (1991) 684f.

[79] Eine Ausnahme: G. Dagron, Constantinople imaginaire, der den volkskundlichen Hintergrund immer wieder hervorhebt.

[80] Diese Fragen sind angeschnitten bei P. Speck, Byzantium: Cultural Suicide?, in: L. Brubaker (Hrsg.), Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive?, Aldershot 1998, S. 73–84.

Reliquie des Mandilions und dem hl. Ziegel in Verbindung stehen[81]. Es handelt sich dabei um eine speziell Konstantinopolitanische Version der Legende, die auf eine Zeit zurückgehen könnte, als man das wahre Mandylion aus Edessa noch nicht besaß (vor 944). Sie spielt in Konstantiniopel und kann sich daher nicht auf den historischen Christus berufen, weshalb sie eine Wundererscheinung Christi bemüht. Diese Erzählung ist in der hagiographischen Literatur anderweitig nicht überliefert. Zum Mandylion selbst sagt Robert nichts. Dies könnte mit einem Hinweis des Anonymus Tarragonensis zusammenhängen, daß das Mandylion von einem bestimmten Zeitpunkt an überhaupt nicht mehr "öffentlich" gezeigt wurde[82]. War es durch die Konstantinopler Variante ersetzt worden?

Zusammenfassung und Wertung

Die Bedeutung des Berichts liegt an erster Stelle darin, daß Robert de Clari der letzte "Reisende" war, der Konstantinopel vor der Eroberung 1204 gesehen hat. Er erwähnt Gegenstände, die nachher für immer verloren oder zerstört waren. Seine Schilderung hat drei Schwerpunkte: Reliquien und Wunder, Prophetien, Gegenstände und Realien. Er stützt sich in den beiden erstgenannten Bereichen sowohl auf schriftliche als auch auf mündliche Hinweise und ist hier ein wichtiges Zeugnis für Konstantinopolitanische Mentalität und Volkskultur. Die Prophetien geben Hinweise auf die westliche Einschätzung der Eroberung in den unteren Schichten der Kreuzzugsteilnehmer, zu denen der Verfasser gehörte. Sein realistischer Sinn machte ihn zu einem interessierten Beobachter, der weit über Allgemeinplätze hinauskommt. Der immer wieder bei solchen Schilderungen verlangte Wahrheitsgehalt kann nur durch die Einzelanalyse erbracht werden, wie sie in diesem Beitrag versucht wurde. Angesichts unserer immer noch lükkenhaften Kenntnis vieler Bereiche des Lebens in der Kaiserstadt erweist sich auch dieser Bericht als nützlich, gilt es doch, ein immer noch recht fragmentarisches Mosaik unseres Konstantinopelbildes weiter zu ergänzen.

---

[81] Ausführlich dazu Dobschütz, Christusbilder, bes. S. 139 und 172. Dobschütz weist darauf hin, daß das Christusbild auf Steinen eine Eigentümlichkeit Syriens gewesen sei. Die beiden Reliquien werden zusammen erwähnt im Anonymus Mercati (Ciggaar, Description, S. 245, Nr. 1). Dobschütz zitiert ebd., S. 232*, nur Ziegel und "touaile", aber nicht die bemerkenswerte Konstantinopolitanische Textfassung. S. auch B. Flusin, Didascalie de Constantin Stilbès sur le mandylion et la sainte tuile (BHG 796m), Rev. Ét. Byz. 55 (1997) 53–79, bes. S. 58 und Anm. 12.

[82] Ciggaar, Tarragonensis, S. 120, 52–74.

Anhang

Robert de Clari
Beschreibung Konstantinopels (Übersetzung)

cap. 82. Der Bukoleonpalast war so reich und so (gut) gebaut, wie ich es beschreiben werde. Im Innern des Palastes (den der Marchese in Besitz hatte) sind 500 Zimmer, die ineinander gehen und alle waren mit Mosaik ausgestattet, und es gab gut 30 Kapellen, große und kleine, und eine hieß Heilige Kapelle, und sie war so reich und großartig, daß es keine Schlösser und Riegel oder andere Beschläge gab, die aus Eisen gewesen wären, vielmehr war alles aus Gold. Und es gab keine einzige Säule, die nicht aus Jaspis, Porphyr oder reichen, wertvollen Marmorarten gewesen wäre. Und der Boden der Kapelle bestand aus weißem Marmor, so rein und klar als sei er Kristall. Und diese Kapelle war so reich und großartig, daß niemand die große Schönheit und die große Reichheit dieser Kapelle beschreiben könnte.

Und im Innern der Kapelle fand man viele wertvolle Reliquien: es fanden sich zwei Stücke von wahrem Kreuz, groß wie das Bein eines Menschen und drei Fuß lang, es fand sich dort das Eisen der Lanze, das in die Rippe unseres Herrn eingedrungen war, und die Nägel, mit denen er an Händen und Füßen festgeheftet war. Es fand sich dort auch in einem Kristallbehälter ein Teil des Blutes unseres Herrn, und es fand sich dort die Tunika, die er anhatte, als sie ihn entkleideten und zum Kalvarienberg brachten, und es befand sich dort auch die gesegnete Krone, mit der er gekrönt wurde, mit Meerbinsen, so stechend wie Schwertspitzen. Und es fand sich dort das Kleid der Muttergottes und der Schädel des hl. Johannes des Täufers, und so viele andere wertvolle Reliquien, so daß man sie nicht aufzählen und wahr beschreiben kann.

cap. 83. Es waren auch andere Reliquien in dieser Kapelle, die wir vergessen haben zu nennen. Es gab nämlich zwei wertvolle Goldbehältnisse, die in der Mitte der Kapelle an zwei dicken Silberketten herabhingen. In einem dieser Behältnisse war ein Ziegel und im anderen ein Stück Stoff. Wir erzählen jetzt, woher diese Reliquien gekommen sind.

Es war einmal in Konstantinopel ein heiliger Mann, und es ergab sich, daß diesem heiligen Mann der Auftrag zukam, aus Liebe zum Herrn das Dach des Hauses einer Witwe mit Ziegeln zu decken. Während er es eindeckte, erschien ihm unser Herr und sprach mit ihm. Der gute Mann war mit einem Stück Leinentuch bekleidet und unser Herr sagte ihm: Gib mir dieses Leinenstück! Und der Mann gab es ihm, und der Herr band es um sein Gesicht, dergestalt, daß sein Gesicht eingeprägt blieb. Dann gab er es ihm zurück und sagte ihm, er solle es nehmen und die Kranken berühren lassen, und wer immer daran glaube, sei von seiner Krankheit geheilt. Und der gute Mann nahm es und trug es weg und verbarg es unter einem Ziegel bis zum Sonnenuntergang. Und als er bei Sonnenuntergang sich anschickte wegzugehen, nahm er sein Leinenstück, aber als er den Ziegel aufhob, wurde er gewahr, daß das göttliche Antlitz auf Ziegel und Stoff eingeprägt war, und so nahm er das Stoffstück und ebenso den Ziegel, und

von da an genasen viele Kranke. Und diese Reliquien hingen inmitten der Kapelle, wie ich euch gesagt habe.

Und es gab in dieser Heiligen Kapelle eine weitere Reliquie: es existierte nämlich ein Bild des hl. Demetrios auf Holz gemalt. Von diesem Bild floß soviel Öl, daß man gar nicht auffangen konnte, was alles aus diesem Bild abfloß.

... (Lücke?, im Blachernenpalast) gab es gut 20 Kapellen und gut 200 bis 300 Zimmer, miteinander verbunden, und sie waren mit Goldmosaik ausgestattet. Und dieser Palast war so reich und großartig, daß ich nicht imstande bin, ihn zu beschreiben und (die Reichtümer) aufzuzählen. In diesem Palast fand sich ein ganz großer und reicher Schatz: hier fanden sich die wertvollen Kronen, die den früheren Herrschern gehörten, und wertvoller Goldschmuck und reiche Goldseidenstoffe und die reichen Kleider der Kaiser und reiche Edelsteine. Und es waren dort soviele andere Reichtümer, daß niemand den großen Gold- und Silberschatz beschreiben könnte, den man im Palast und an vielen anderen Stellen der Stadt fand.

cap. 84. Dann bewunderten die Pilger (d.h. die Kreuzfahrer) die Größe der Stadt und die reichen Klöster und die reichen Kirchen in der Stadt und waren sehr darüber verwundert. Und sie staunten sehr über die Kirche der Heiligen Sophia und die Reichtümer, die sich dort fanden.

Jetzt will ich von der Kirche der Heiligen Sophia sprechen, wie sie war. Heilige Sophia ist ein griechischer Ausdruck und heißt auf Französisch Heilige Trinität (*sic*). Die Kirche ist vollständig rund, und im Inneren sind Kuppelrundungen, die von großen, reich verzierten Säulen getragen werden, und es gibt nicht eine Säule, die nicht aus Jaspis oder Porphyr oder reichen, wertvollen Steinen gewesen wäre. Und es gab keine dieser Säulen, die nicht Wunderkräfte besessen hätte: Es gab eine, die Nierenleiden heilte, wenn man sich daran rieb, eine weitere gegen Seitenstechen, und andere, die wiederum andere Krankheiten heilten. Und es gab in dieser Kirche keine Tore oder Angeln oder Schlösser oder andere Gegenstände aus Eisen, sondern alles war aus Silber.

Der Hauptaltar der Kirche war so reich, daß man seinen Wert nicht hätte schätzen können. Denn die Vorsatzplatte, auf die sich der Altar stützte, war ganz aus Gold und wertvollen Steinen, quadratischen und kieselartig runden, alle aus einem Guß, die ein reicher Kaiser hatte machen lassen, und dieser Vorsatz war gut 14 Ellen lang.

Um den Altar herum waren Säulen aus Silber, die ein Gebäude in Form eines Glockenturmes trugen, ganz aus massivem Silber, so reich, daß man seinen Wert nicht einschätzen kann. Die Stelle, wo man das Evangelium las, war so reich und schön, daß wir sie nicht zu beschreiben wüßten. Dann hingen über die Kirche (verteilt) gut 100 Lampen, und jede war an einer dicken silbernen Kette aufgehängt, dick wie der Arm eines Menschen. Und es gab an jeder Lampe fünfundzwanzig oder mehr Leuchten, und es gab keine Lampe, die nicht gut 200 Silbermark wert gewesen wäre.

Am Ring des Haupttores zur Kirche, der ganz aus Silber war, hing eine Art von kleinem Rohr, von dem man nicht zu sagen wüßte, welchen Materials es war: es hatte die Größe einer Flöte, worauf die Hirten spielen. Dieses Rohr hatte eine Eigenschaft, von der ich erzählen werde. Wenn ein Kranker, der im Körper eine Krankheit hatte, die sich in Blähungen äußerte, besonders im Bauch, dieses Rohr in den Mund nahm,

schien es sich, kaum hatte er es angesetzt, anzukleben und die ganze Krankheit auszusaugen, und ließ das Gift durch den Rachen entfliehen. Und es preßte ihn so stark zusammen, daß es ihn ganz rot werden ließ und die Augen im Kopf verdrehte, und das Rohr ließ ihn nicht eher los, als es ihm die ganze Krankheit ausgesaugt hatte. Und wer stärker krank war, dem blieb das Rohr länger haften, und wenn jemand, der nicht krank war, es an seinen Mund setzte, der konnte es weder kürzere noch längere Zeit halten.

cap. 86. Dann steht vor der Kirche der Heiligen Sophia eine dicke Säule, so dick, daß sie drei Männer kaum umfassen können, und wenigstens 50 Klafter hoch. Und sie war aus Marmor und über dem Marmor mit Bronze(platten) verkleidet und mit guten Eisenbinden gefaßt. Und oben, am Ende der Säule, war ein Stein, 15 Fuß lang und ebenso breit, und auf diesem Stein war ein Kaiser, in Bronze gegossen, auf einem großen Bronzepferd, und er hielt die Hand in Richtung des Heidenlandes. Und es waren Buchstaben darauf geschrieben, die besagten, daß er schwöre, daß den Sarazenen niemals ein Waffenstillstand gewährt werde. In der anderen Hand hielt er einen goldenen Apfel mit einem Kreuz darüber. Und die Griechen sagten, daß dies der Kaiser Herakleios war. Es gab auch, sowohl auf dem Rücken des Pferdes als auch auf dem Kopf und ringsherum zehn Nester von Störchen, die dorthin jedes Jahr kamen.

cap. 87. Dann, an anderer Stelle in der Stadt, war eine weitere Kirche, die man Kirche der Sieben (irrtümlich für saints, heiligen) Apostel nannte. Es heißt, sie sei noch viel reicher und schöner als die Heilige Sophia, und es waren so viele Schönheiten und Großartigkeiten, daß man die Schönheit und Großartigkeit dieser Kirche nicht schildern kann. Und es liegen in dieser Kirche die sieben (*sic*, vgl. oben) Körper der Apostel, und dort gibt es auch eine Marmorsäule, an die unser Herr angebunden war, bevor er ans Kreuz geschlagen worden war. Und es heißt, daß dort der Kaiser Konstantin lag und Helene und viele andere Kaiser.

cap. 88. An anderer Stelle in der Stadt ist ein Tor, das man "Goldmantel" nennt. Auf diesem Tor gab es eine goldene Kugel, die mit solchen magischen Kräften ausgestattet war, daß die Griechen sagten, es sei niemals ein Donnerschlag über die Stadt gekommen, solange die Kugel dort gewesen sei. Auf dieser Kugel war eine Bronzefigur mit einem goldenen Mantel über dem Arm, und es stand eine Inschrift darauf, die besagte: Alle die ein Jahr in Konstantinopel bleiben, werden einen goldenen Mantel haben wie ich".

cap. 89. An anderer Stelle in der Stadt ist ein anderes Tor, das Goldenes Tor genannt wird. Auf diesem Tor waren zwei Elefanten in Bronze, so groß, daß es ein richtiges Wunder war. Dieses Tor wurde nie geöffnet, außer wenn die Kaiser aus der Schlacht zurückkehrten und (neues) Land erobert hatten. Wenn der Kaiser aus der Schlacht zurückgekehrt war und Land erobert hatte, kam der Klerus der Stadt dem Kaiser in einer Prozession entgegen, und das Tor wurde geöffnet, und man brachte einen goldenen Wagen herbei, der wie ein vierrädriger Karren gemacht war, den man Triumphwagen

(curre) nannte. In der Mitte dieses Wagens war ein Sitz, und darauf stand ein Stuhl, und um diesen Stuhl herum waren vier Säulen, die einen Baldachin trugen, der dem Stuhl Schatten gab und der aus Gold gemacht zu sein schien. Und der Kaiser saß auf diesem Stuhl, mit der Krone auf dem Haupt, wenn er in dieses Tor eintrat, und er blieb auf dem Wagen bis zu seinem Palast, und es war eine große Freude und ein großes Fest.

cap. 90. An einer anderen Stelle in der Stadt war ein weiteres Wunder: es war da ein Platz nahe dem Bouche de Lion-Palast, den man "Kaiserspiele" nannte. Dieser Platz hat eine Länge von eineinhalb Arbaletren (Armbrust-Schuß) und einen in der Breite. Um diesen Platz herum sind 30 oder 40 Stufen, auf die die Griechen steigen, um die Spiele anzuschauen. Und oberhalb der Stufen ist eine recht zierliche und schöne Loge, wo der Kaiser und die Kaiserin während der Spiele sitzen und die anderen vornehmen Herren und Damen. Und wenn gleichzeitig zwei Spiele stattfinden, wetten Kaiser und Kaiserin, daß die einen besser spielen als die anderen, und so auch alle, die mit ihnen (in der Loge) die Spiele anschauen.

In diesem Platz gibt es der Länge nach eine Mauer, gut 15 Fuß hoch und 10 in der Breite. Auf dieser Mauer sind Statuen von Männern und Frauen, von Pferden und Rindern, Kamelen, Bären, Löwen und vielen Arten von Tieren, (alle) in Bronze, die so gut und natürlich gemacht waren, daß es weder unter den Heiden noch Christen einen Künstler geben dürfte, der diese Statuen besser gestalten und bilden könnte. Und früher pflegten diese Statuen magische Bewegungen zu machen, aber jetzt ist dies nicht mehr der Fall. Und die Franzosen betrachteten die Kaiserspiele mit Bewunderung, wenn sie sie sahen.

cap. 91. Es gab in der Stadt noch ein anderes Wunder. Es waren zwei Bronzestatuen in Form einer Frau, so gut und natürlich gefertigt, daß es besser nicht denkbar ist. Und jede von ihnen hatte gut 20 Fuß Höhe. Eine dieser Statuen hielt die Hand nach Westen, und trug eine Inschrift, die folgendes sagte: "Aus dem Westen kommen jene, die Konstantinopel erobern werden". Und die andere Statue hielt ihre Hand auf einen abscheulichen Platz gerichtet, und sagte: "Und hier wird man sie niederschlagen".

Diese beiden Statuen standen vor der Bank, die dort sehr reich zu sein pflegte, und vor der Einnahme der Stadt pflegten hier die reichen Geldwechsler zu sein, die vor sich große Berge an Münzen und edlen Steinen hatten. Aber davon gibt es nichts mehr, seit die Stadt erobert ist.

cap. 92. Es gab in der Stadt noch ein größeres Wunder. Zwei Säulen, jede drei Männerarme dick und gut 50 Klafter hoch. Und auf jeder dieser Säulen lebte ein Einsiedler in einem kleinen Häuschen, das sich dort befand, und es gab einen Eingang ins Innere der Säulen, wo man hinaufstieg. Außen waren diese Säulen mit Darstellungen und Inschriften zu allen Geschehnissen und Eroberungen in Vergangenheit und Zukunft bedeckt. Aber man konnte ein Geschehnis nicht früher erfahren, als es eingetroffen war. Und wenn es eingetroffen war, kamen die Leute und betrachteten es wie in einem Spiegel. Auch jene Eroberung, die die Franzosen durchgeführt hatten, und die Belagerungsschiffe waren dort nicht beschrieben und dargestellt, und die Griechen

konnten davon auch nicht wissen, bevor es geschehen war. Und als es geschehen war, schaute man es an und betrachtete es auf den Säulen. Und man fand, daß die Buchstaben, die auf den Schiffsdarstellungen geschrieben waren, besagten, daß aus dem Westen ein Volk komme, glattgeschoren (d.h. ohne Bart) und in eiserner Rüstung, das Konstantinopel erobern werde.

Alle diese Wunder, die ich erzählt habe, und noch weit mehr als ich sie erzählen kann, fanden die Franzosen in Konstantinopel, als sie es erobert hatten. Aus meiner Erfahrung heraus glaube ich, daß kein Mensch, auch wenn er gut zählen könnte, alle Klöster der Stadt benennen könnte, soviel gab es ihrer, noch Mönche und Nonnen, ganz abgesehen von den Kirchen in der Umgebung der Stadt. Und wollte man zählen, fände man in der Stadt leicht 30.000 Priester, sowohl Mönche als auch andere (d.h. verheiratete Priester).

Von den anderen Griechen, hoch und niedrig, arm und reich, der Größe der Stadt, der Paläste und der anderen Wunder, die es dort gibt, unterlasse ich es zu sprechen. Denn kein Mensch, sei er auch noch so lang in der Stadt gewesen, könnte sie nennen und aufzählen, und wer auch nur vom hundertsten Teil der Schönheit, der Großartigkeit der Klöster, Kirchen und Paläste in der Stadt spräche, schiene ein Lügner und ihr würdet ihm gar nicht erst glauben.

Und unter anderem gab es dort auch eine weitere Kirche, die man die Heilige Maria der Blachernen nannte, wo sich das Tuch befand, in das unser Herr eingehüllt worden war. Jeden Freitag hob es sich hoch, so daß man die Gestalt unseres Herrn sehen konnte. Es gab niemanden, weder Griechen noch Franzosen, der wüßte, was aus diesem Tuch wurde, nachdem die Stadt eingenommen worden war.

Und es gab noch ein anderes Kloster, wo der gute Kaiser Manuel lag, und es existierte niemals ein Mensch auf Erden, weder ein Heiliger noch eine Heilige, der so reich und vornehm wie dieser Kaiser bestattet worden ist. In diesem Kloster war auch die Marmorplatte, auf die unser Herr nach der Kreuzabnahme gelegt worden war, und es waren (darauf) noch die Tränen zu sehen, die Unsere Herrin vergossen hatte.

Bibliographie

Bauer, Stadt

F. A. Bauer, Stadt, Platz und Denkmal in der Spätantike, Mainz 1996.

Berger, Untersuchungen

A. Berger, Untersuchungen zu den Patria Konstantinupoleos (Ποικίλα Βυζαντινά 8), Bonn 1988.

Cameron-Herrin, Constantinople

A. Cameron — J. Herrin, Constantinople in the early eighth century: The Parastaseis syntomoi chronikai, Leiden 1984.

Ciggaar, Une description

Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais, Rev. Ét. Byz. 34 (1976) 211–267.

Ciggaar, Tarragonensis
K. N. Ciggaar, Une description de Constantinople dans le Tarragonensis 55, ibid. 53 (1995) 117–140.

Ciggaar, Western travellers
K. N. Ciggaar, Western Travellers to Constantinople. The West and Byzantium, 962–1204. Cultural and Political Relations, Leiden 1996.

Dagron, Constantinople imaginaire
G. Dagron, Constantinople imaginaire. Étude sur le recueil des "Patria", Paris 1984.

Dobschütz, Christusbilder
E. von Dobschütz, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende, Leipzig 1899.

Janin, Constantinople byzantine
R. Janin, Constantinople byzantine, Paris 1964.

Janin, Les églises
R. Janin, Les églises et les monastères (de Constantinople), Paris 1969.

Khitrowo, Itinéraires
B. de Khitrowo, Itinéraires russes en Orient, Genf 1889.

Majeska, Travellers
G. P. Majeska, Russian Travellers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries, Washington, D.C., 1984.

Marquart, Streifzüge
J. Marquart, Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge, Leipzig 1903 (Nachdr. Darmstadt 1961).

Patria
Scriptores originum Constantinopolitanarum, rec. Th. Preger. Fasc. alter: Ps.-Codini origines continens, Leipzig 1907.

van der Vin, Travellers
J. P. A. van der Vin, Travellers to Greece and Constantinople. Ancient Monuments and Old Traditions in Medieval Travellers' Tales, Istanbul 1980.

'Dog-Knights' and 'Elulargency'

Greek Ghost-Words in Medieval Arabic Sources*

Nikolaj Serikoff

In the film 'Aleksandr Nevskij' (1938) by the famous Soviet producer Serguei Eisenstein there is a battle scene between a Russian and a German knight. The German knight wears a kind of helmet which resembles a dog's head. This scene is a visualisation of a name, applied by Soviet historians to the knights of the Teutonic order: *psy-ryzari* (russ.: 'Dog-knights').

In fact this name did not exist at all and was the result of misreading of one of K. Marx's manuscripts by a Soviet archivist. In 1930s, when the Soviets purchased K. Marx and F. Engels' archives, many people were appointed to read their unpublished works and to prepare them for publishing. In the course of working on *Chronologische Auszüge* by K. Marx a Soviet archivist was obviously unable to distinguish between the capital letters B and H in *Sütterlin* script — a commonly used German cursive script in the 19th century. As a result, he read the word 'Bündnisritter' (allied knights), as 'Hundesritter' (dog-knights) and translated in accordance with this new reading[1]. The word 'Hundesritter', shortly after appeared in the Communist Party official periodical 'Bol'shevik'[2] and was well received by the Soviet party élite, making the mistake irreparable[3]. In the late 1930s before the Molotow-Ribbenthrop pact was signed this word quickly became an official label for the German military[4] and penetrated everything, including history text-books. Soon the 'dog-knights' themselves were shown 'live' in the S. Eisenstein's propa-

* I am very grateful to my colleagues Professor Vivian Nutton, Dr. Cristina Álvarez-Millán, Dr. Nigel Allan and Dr. Lawrence I. Conrad for their remarks and suggestions which helped me to improve this article. I am also grateful to Dr. Alexander Goldbloom who helped me to bring my English in accordance with the rules of English Grammar.

1 Arkhiv Marksa i Engel'sa. Tom 5. Chronologičeskie vypiski. Gospolitizdat. Moscow 1938, p.177.

2 A. Korolev, Vojny spravedlivye i nespravedlivye. ('Just and unjust wars'), Bol'shevik 23–24 (1938) 69: 'Aleksander Nevskij's fight against the German Dog-knights . . .'.

3 This word was used even by the distinguished Soviet historian of Medieval England, Prof. A. E. Kosminskij in his review on the Russian translations of the *Chronologische Auszüge*. A. E. Kosminskij, K vykhodu v svet pervoj tetradi 'Chronologičeskikh Vypisok' K. Marksa, Bol'shevik 3 (1939) 93: 'brutality of the German monster dog-knights'.

4 Cf. the typical examples of the anti-German propaganda in the periodical Bol'shevik: Natisk fašistskikh agressorov i bor'ba SSSR za mir, Bol'shevik 7 (1938)1–6; Bor'ba protiv fašistskikh podžigatelej voiny za mir mezhdu narodami, Bol'shevik 15 (1938) 1–10 apart from the labels *'German fashists'* applied to the repressed members of the 'Kamenev-Zinovjev' block.

ganda film[5]. Thus on the basis of a misread and incorrectly translated text the Soviet government propaganda shaped a view of pre-war Germany for the 'closed' Soviet society[6].

Similar problems occur when a text is incorrectly copied. Many years ago browsing through the bibliography of Prof. Sami Hamarneh's critical edition of Ibn al-Quff's *Ǧāmi' al-Ġaraḍ fī Ḥifẓ al-Ṣaḥḥa wa-Daf' al-Maraḍ*[7], I came across a curious word — 'Elulargency'. This word appeared to be German though on closer inspection it was not. The complete entry read as follows (I have kept the original orthography):

> Also [sc. O. Spies] with A. Schimmel, *Die Einfachen Heilmittel aus dem Handbuch der Chirurgie des Ibn al-Quff (al-Karaki),* inaugural dissert., zur Elulargency der doctorwürte de Philosophischer Facultat, Univers. of Bonn, 1966, and Vorgelegt von Heidigisela Kircher aus Nassau-Lahn, Bonn, 1967[8].

Anyone acquainted with the German language will quickly see that the entry is a complete muddle. It is in fact an incredible mixture of the title of H.-G. Kircher's Ph.D. thesis and the standard German formula for the submission of such a thesis[9]. Moreover, this mixture is attributed apart from H.-G. Kircher to two other authors, O. Spies and A. Schimmel.

It is understandable that this strange assembly of titles and authors together with the word 'Elulargency' has been ignored as typesetting in Middle Eastern publishing houses cannot be compared with that in Europe. However, there is more to this term than a simply error in typesetting. Considered in terms of textual perception and from the point of view of a non-native speaker of German, the word 'Elulargency' is illustrative of the role that the German language (and in particular *Sekundärliteratur)* plays in Western scholarship of the Orient.

Many people though unable to read a language such as German are able to recognise what it should look (and in some cases, sound) like. Examining the expression 'Elulargency der doctorwürte' one can see that whilst it isn't actually German it bears many of its visual characteristics — e.g. the *Umlaut* and a capitalised noun.

For the purposes of this article words like 'Elulargency' and 'Hundesritter' ('Dog-Knights') will be called *ghost-words.* They frequently occur in 'closed societies' where

---

[5] It was only as a young Ph.D. candidate struggling with Arabic handwriting that I was told the real meaning of dog-knights. My then supervisor the late Professor Peter Gryaznewitsch (Leningrad) related the truth that he had heard about them from his senior colleague Professor Isaak Winnikow. Professor Winnikow was actually the first person to discover this remarkable mistake, but then it was already too late and too politically dangerous to correct it.

[6] The mistake, however, seems to have been discovered, but not acknowledged, since the label 'dog-knights' did not appear as a separate entry neither in the first, nor in the second issues of the Great Soviet Encyclopedia and is not mentioned there either.

[7] جامع الغرض في حفظ الصحّة ودفع المرض. تصنيف امين الدولة ابى الفرج ابن القف الكركي. تحقيق الدكتور سامي خلف الحمارنه عمان ١٤٠٩ه / ١٩٨٩م.

[8] Ibid. p. 30.

[9] 'Zur Erlangung der Doktorwürde ... Universität vorgelegt von ...' (for the obtaining of the degree of doctor ... of XYZ University submitted by ...), which is considered to be a separate (!) work.

the supply of information about foreign cultures is limited (but not completely absent) and where people are unable to travel abroad.

Ghost-words do not stay forever. Real foreign words (such as 'voucher') in *post-perestroika* Russian often operate this way. Their appearance and disappearance from a language is often prompted by a military encounter, or by political and cultural expansion. In many cases their native meaning is unknown to their foreign users[10].

The *ghost-words* play an important role in the perception of the one country by another. A 'domestication' of foreign words and expressions occurs. Foreign words bear a strong resemblance to words in the domestic language (for example Italian *caldo* 'hot' is often mistranslated as 'cold' by novice students in England). A superficial familiarity with a language can be easily attained bringing with it a false sense of knowledge of a foreign culture[11]. Foreign words and *ghost-words* together become 'trade-marks' of this culture.

The problem of *ghost-words* is a neglected subject in modern Oriental and Byzantine Studies[12]. This is a shame as they can shed light on historical events and processes, especially when direct information is missing. The question of how the Arabs (both Muslim and Christian) 'viewed' Byzantines has been asked many times. Inspite of the many attempts to provide an satisfactory solution the question remains unanswered. This is primarily due to the fact that until now no one seems to have specified who these 'Arabs' actually were. What social group or groups did they belong to? To what extent is a common point of view represented in their writings? When, and in what period of their history was one or another perspective of Byzantine culture prevalent?

Narrow terms like 'Arab historians' or 'Arab geographers' or 'Arab theologians' or 'Arab physicians' or at least 'Arab intellectuals' have not improved matters. Arabic was and remains a common language for people of many nationalities who use it to express their own separate views. So even when two texts are written within the same

---

[10] For example, a recent study has shows, that nowadays only 33% of native Russian speakers adequately understand the meaning of 150 most frequently used foreign words, whereas 67% do not understand them adequately. 13% of this last group is persuaded they do understand the meaning of these words correctly, although they do not understand. I. A. Sternin, Russkij yazyk kontsa XX veka: izmenenija v leksiko-frazeologitscheskoj sisteme, Filologičeskie Zapiski. Vestnik literatury i yazykoznanija, Vyp. 9, Voronež 1997, p. 154.

[11] A remarkable example gives the famous passage from John Tzetzes (d. between 1180 and 1185) 'Theogony'. This Byzantine professional literatus boasts to be able to talk to a population of Constantinople in different languages — Turkish, Slavonic, Arabic and Hebrew. In fact his 'communication' was limited by casual greetings in these languages 'Hello, how are you doing?'; H. Hunger, Barbarische Sprachreste in der Theogonie des Johannes Tzetzes, Byz. Zeitschr. 46 (1953) 362–367. Similarly in the end of the 1980s Russian culture was defined to the author of these lines by a Greek priest in following key-words: 'vodka', 'Gorbachev', 'perestroika', 'kalashnikov'.

[12] An exception is an article by J. Blau, On some misspelt, misunderstood and wrongly transmitted vocables in medieval Judaeo-Arabic, Semitic Studies in Honour of Wolf Leslau, ed. A. S. Kaye, Wiesbaden 1991, vol.1, pp.162–174 *(non vidi)* and by myself, N. I. Serikoff, Sarazinskij Leksikon. O slovakh-prizrakakh v vizantijskom farmazevtičeskom glossarii 15-go veka i ikh rol' v izučenii arabo-vizantijskikh kontaktov v Srednie Veka, Vizantijskij Vremennik 58 (1999) 84–103.

'genre', e.g. world-histories, they cannot be easily united under a single banner[13]. Texts belong to individual writers who though influenced by a general view need not be confined by it. One should also bear in mind, that it is often difficult to find more than three texts written on the same subject and at the same time. Usually there are decades and even centuries between texts making it almost impossible to stay within narrow chronological borders[14].

Foreign words, in our case — translated and transliterated Greek words, as well as the *ghost-words* are very helpful in establishing what the common view of the Byzantines by the Arabs might have been. Mistakes which generate *ghost-words* as well as commentaries in the margins show us how these words were read by copyists or by readers of the final manuscript. Thus a rather narrow circle of individuals that previously consisted only of authors can be expanded significantly. On the basis of the mistakes, misspellings, and adaptations which made these words 'understandable', it should be possible to make rather precise judgements about which words and which ideas were associated with the idea of Greece/Byzantium.

Such a linguistic approach does not always require precise chronological borders: the book or any other text could be read long after the author's death when *ghost-words* were continuing to shape the idea of Byzantium. Here I will argue that there were certain visual attributes of proper names, which as *ghost-words* led them to be recognized by Arab authors as those of Greek philosophers and thus referred to as authorities.

The Source

The proper names, considered in this article are those of the reputedly Greek philosophers and wise men, who were cited as authorities for the *Kitāb al-Hawāṣṣ* written by the Andalusian physician Abū-l'Alā Zuhr b. 'Abd al-Malik (d. 525 AH–1131 AD), father of Abū Marwān 'Abd al-Malik b. Abī l-'Alā Zuhr (or Ibn Zuhr, lat.: Avenozar)[15]. Each name has an abbreviation which is quoted in the main Arabic text[16]. These abbreviations show that the names of authorities did not develop in the course of copying and this is the major reason why namely these names were chosen for analysis. It is also important to bear in mind, that this is a medical text which although more theoretical than practical[17] in its content nethertheless required more attention on the part of its readers than a non-medical text.

---

[13] Cf. e.g. two different historical views on the origin and virtues of the Greeks in the Iranian historiographical tradition Abū Ǧa'far b. Ǧarīr aṭ-Ṭabarī and Ḥamza al-Isfahānī on one side and his contemporary al-Mas'ūdī on the other.

[14] In a well-known work on the Arab perception of Byzantines by A. Miquel, La géographie humaine du monde musulman jusqu' au milieu du 11-e siècle, vol. 2, Paris 1975, passim, the author uses on the parallel basis works by al-Mas'ūdī (d. ca. 956 AD) and Yaqūt al-Ḥamawī (d. 1229 AD).

[15] Álvarez Millán, El Kitāb al-Jawāṣṣ.

[16] Ibid. p. 158.

[17] Ibid.

The words under investigation were transmitted in a writing. On the basis of their shapes and appearances they could be defined as *yūnānī*[18] Greek words, which were usually read rather than articulated and thus recognised after *'rusūm'* (shapes without dots). It was almost impossible to pronounce words written in a form of a *rasm*[19]; thus such words could only be mastered visually.

Methods

Though this article will consider the proper names behind the *ghost-words* its main emphasis will be on the phonetic and typographical features that they contain[20]. That means the certain group of letters which from an Arabic perspective, characterise 'Greek' words. The background for the study will be a large collection of Greek transliterations from the *Dictionary of Greek Foreign and Loan words in Arabic* recently compiled by the author[21]. The *Dictionary,* which is currently being transferred to a computer database, contains more than 50,000 entries from all the *génres* of Arabic *Schrifttum* ranging from the 9th century to the 17th century as well as many manuscript forms and variants.

The Text

The *Kitāb al-Ḥawāṣṣ* by Abū-l'Alā Zuhr is preserved in a number of manuscripts[22]. However the text has not been edited in full. In 1994 an article appeared by C. Álvarez Millán, which contains a description of the whole work and a partial edition of the Prologue and the beginnings of each chapter according to the Topkapī Sarai MS *2068*[23]. Extracts from another manuscript which is preserved at the Austrian State Library in Vienna were edited by G. Flügel[24].

The Prologue published alongside with other extracts by C. Álvarez Millán is crucial for the present study. It contains the proper names of the Greek sages with their relevant abbreviations. That is why it will be cited here in full. Because it will be approached from the point of view of a reader, it is reasonable only to analyse the

---

[18] N. I. Serikoff, Rūmī and Yūnānī. Towards the understanding of the Greek Language in the Medieval Muslim World, in: K. Ciggaar, A. Davids, H. Teule (eds.), East and West in the Crusader States. Context — Contacts — Confrontations, Acta of the Congress held at Hernen Castle in May 1993, Leuven 1996, pp. 169–194.

[19] I.e., a 'skeleton' of an Arabic word with missing diacritical dots, e.g. سطوس instead of بيطوس, i.e. either πίτυς or πόντος.

[20] A number of identifications has been done by the editors of the Arabic texts, like August MilIler, Gustav Flügel, Max Meyerhof and more recently Manfred Ullmann.

[21] N. I. Serikoff, A Dictionary of Greek Borrowings and Loan-Words in Arabic: Tasks, Methods, Preliminary Results, Graeco-Arabica 5 (1993) 267–273.

[22] C. Álvarez Millán, Actualización del corpus médico-literario de los Banu Zuhr, Al-Qantara 16 (1995)173–178.

[23] Álvarez Millán, El Kitāb al-Jawāṣṣ, p. 159.

[24] Flügel, Handschriften, p. 528.

version published as Topkapī Sarai MS *2068,* neglecting other versions or only occasionally referring to them. Although comparison of the manuscripts or preparing of 'critical editions' took place in the medieval Arabic tradition, it was predominantly the task of writers, rather than general readers to do so[25].

Text

جمع الفوائد المنتخبة من الخواص المجربة مما جمعه الوزير الاجل الفاضل العالم ابو العلاء ابن زهر غفر الله له واشار فيه الى اسماء من تقدّم من الحكماء وغيرهم من الفلاسفة والعلماء اما بحرف واحد من اسمه او بحرفين ليذهب التطويل وحسبنا الله ونعم الوكيل مثال ذلك

ك: كيماس، ه: هرمس، م: محمد بن زكريا، ط: ارسطاطاليس، ر: مهراريس، و: ساغورس، ن: اقليمون، ى: الطبري، ح: يوحنا بن سرابيون، يا: هوياطوس، وس: اندراوس، س: مغاريوس، ج: يوحنا بن ماسويه، طو: رهماطوس، جا: جالينوس، يس: اسقردوس، ود: ورديوس، ص: صاحب الفلاحة الفارسية، ع: ساغور، فو: فويص، ف: صاحب الفلاحة الرومية، طيس: سقراطيس، ور: وردان، سوس: طيماسوس، قور: ديسقورديس، ا: فريمادوس، د: ديوسوروس، كى: كيسوس، سط: سطواس.

Translation

A Collection of useful procedures, selected from time-tested occult properties[26] by the illustrious, noble and wise vizir Abū al-Alā b. Zuhr (may Allah be merciful to him!). Here he pointed out to the names of the sages, philosophers and wise men, who were before him. He [did it], by putting one or two letters — to make it short (we rely upon Allah who is a good Companion) as it follows:

(K) Kīmās — كيماس [1], *(H)* Harmis — هرمس (ه) [2], *(M)* Muh. b. Zakaryā — محمد بن زكريا (م) [3], (Ṭ) Arisṭāṭālīs — ارسطاطاليس (ط) [4], (R) Mahrārīs — مهراريس (ر) [5], *(W)* Sāġūras — ساغورس (و) [6], *(N)* Aflīmūn — افليمون (ن) [7], *(Y)* aṭ-Ṭabarī — الطبري (ى) [8], (Ḥ) Yuḥannā b. Sarābiyūn, — يوحنا بن سرابيون (ح) [9] *(Yā)* — Hūyāṭūs — هوياطوس (يا) [10], *(Ūs)* Andrāwūs — اندراوس (وس)

[25] Cf. e.g. occasional remarks in *Ǧāmi'al-Mufradāt* by b. al-Bayṭār: 'I found in another version ...' and examples cited by Rosenthal, Classical Heritage, pp. 17–23.

[26] For the definitions of the Arabic term *muǧarrabāt* see Ullmann, Medizin, p. 312, and C. Álvarez Millán, Abū l-'Alā Zuhr (m. 525/1130) Kitāb al-Muŷarrabāt (Libro de las experiencias médicas). Edición, traducción y estudio por ..., Madrid 1994, pp. 32–38; ead., Al-Rāzī's Kitāb al-tajārib. Medical Training and everyday practice in tenth century Islamic medicine, Medical History (forthcoming).

[11], *(S)* Maġārīūs— مغاريوس (س) [12], (Ǧ) Yuḥannā b. Māsawayh— يوحنا بن ماسويه (ج) [13], *(Ṭū)* Rahmāṭūs— رهماطوس (طو) [14], (Ǧā) Ǧālīnūs— جالينوس (جا) [15], *(Is)* Isqardūs— اسقردوس (يس) [16], *(Ūd)* Wardiyūs— ورديوس (ود) [17], (Ṣ) Author of the 'Persian Agriculture'— صاحب الفلاحة الفارسية (ص) [18], *('Ayn)* Sāġūr— ساغور (ع) [19], *(Fū)* Fūyīs— فويص (فو) [20], *(F)* Author of the 'Greek Agriculture'— صاحب الفلاحة الرومية (ف) [21], *(Ṭīs)* Suqrāṭīs— سقراطيس (طيس) [22], (Ūr) Wardān—وردان (ور) [23], *(Sūs)* Ṭīmāsūs—(سوس) طيماسوس [24], *(Qūr)* Dīusqūrdīs—ديسقوريدوس (قور) *[25], (A)* Frīmādūs— فريمادوس (ا) [26], *(D)* Diūsūrūs—ديوسوروس (د) [27], *(Kī)* Kīsūs— كيسوس (كى) [28], *(Ṣṭ)* Saṭwās— سطواس (سط) [29].

In commenting on the proper names cited above one can say, that

a. proper nouns nos. 2, 3, 4, 7, 8, 9, 11, 13, 15, 18, 21, 22, 25, are perfectly identifiable;

b. The proper nouns nos. 5, and 14 still have not been identified and remain real *ghost-words.*

c. Other proper names (nos. 6, 10, 12, 16, 17, 19, 20, 23, 24, 26, 27, 28, 29) are *ghost-words* which became so as the result of misspelling the recognised names for real scientists and philosophers. These can be explained as follows.

1. The names ساغورس [6], ساغور [19] are considered to be different names and belong to the different persons. However, being read on the basis of their *rusūm,* i.e. without the dots *ساعورس and *ساعور they appear to be two forms of one and the same name, *Pythagoras.* This name in Arabic is written in two ways: either فوثاغورس e.g. *Fihrist I 245, 16–II 11* (with the variants like يوثاغورس، رباغورس etc.) or فيثاغورس e.g. *Andalūsī 92, 5–94, 4,* etc. The beginning of the second form has the variant بيثاغورس. Read without the diacritics this form gives *ساعورس whereas the first three 'empty' radicals could be easily taken for the initial *sīn* (سـ). This reconstruction is accurate because the name in the same position in another manuscript clearly reads *Pythagoras* (Πυθάγορας)[27].

2. The name سطواس [29] (variant سطواطيس sic![28]) being read after its *rasm* shows that it is the same name as بيطواليس (cf. cod.: سطوالس, فطوالوس)

[27] Flügel, Handschriften, فيثاغورس.

[28] Álvarez Millán, El Kitlb al-Jawāṣṣ, p. 167, n. 31.

Fihrist I 255, 7. The name بيطواليس which belongs to a certain philosopher (physician) has been commented on many times by scholars, but until now no definite identification has been possible[29]. However, being considered as *yunani,* which means, that it could have a Syriac substrat, it should be read after its shape — a *rasm.* One must bear in mind that the letters *wāw* (و) and *rā* (ر), as well as *kaf* (ک), *ṭa* (ط) and *lām* (ل) in the middle position could be easily interchanged, thereby providing a solution[30]. The reading after a *rasm* gives a reconstruction like *سسطرالس or *سطواطس which could be read as *Στράτος. In this instance the form suggests the name of Erasistratus[31] written with Arabic characters: ارسسطراطس *Galen Regimen 106, 1–tr. 107,* ارسطراطس *Fihrist I 290, 26–II 138.* The writing سطو instead of سطر for στρ– could be easily found in the Arabic manuscript tradition[32]. The lack of *ālīf* — or the first part *(Arāsīs)* could be easily explained. This name may have been etymologically divided into two parts, like that of Aristoteles[33].

3. The names اسقردوس [16], وردیوس [17], دیوسوروس [27] are also considered by Abū-l-'Alā Zuhr to belong to different people. However their *rusūm* *اسفردوس, *وردبوس, *دیوسوروس reveal that they are forms of the same name *Dioscurides* دیسقوریدوس *[25]* which is also mentioned in the Prologue.

   In the first form — *اسفردوس which derived from دیاسقوریدوس[34] the first letter *dāl* was taken for the conjunction *wāw (و).* The next letter *yā* disappeared in the course of graphical assimilation[35].

   The second form *وردبوس also looks like a part of the name of Dioscurides. This part, which according to popular Arabic etymology means 'God' occurs in the standard explanation of the name of Dioscurides as 'God's botanist'[36].

---

[29] M. Ullmann, Geheimwissenschaften, p. 16.

[30] Cf. Arabic variants of the name Ἀριστόξενος in the textual tradition of *Kitāb al-Fihrist* by Ibn an-Nadīm: ارسطاطاس, ارسطاطاس, ارسطکاس, G. Flügel, Ueber Muḥammad bin Isḥāḳ's Fihrist al-'ulūm, Zeitschr. Deutsch. Morgenländ. Gesell. 13 (1859) 628. Cf. also the *nisba* al-Anṭākī(الانطاکی) written as الانطاطی in: MS A-509 fol. 19a (Arabskie rukopisi Instituta vostokovedenija Akademii Nauk SSSR. Kratkij Katalog, Moskva 1986, no.10455)

[31] Although the correspondence of the writings of real Erasistratos to that of Niṭuālis should be verified.

[32] Cf. e.g. codex writings for the Greek word στρόβιλοι ('stone-pines') بنطولوثیو *IB Tafsīr* 381, 13–1 no. 65 and سطوسو Dtr 20, 1–II, 1, no. 33.

[33] 'A proper breakfast' or 'completion of the virtue' وتفسیر ارسطاطالیس الغداءُ التام وقیل تام الفضیلة لان ارستو هو الفضیلة وطالیس تامّ Mas'ūdī *Tanbih* 116, 4–5, cf. *al-Andalūsī* 76, 12–77, 2.

[34] See e.g. *b. Ǧulǧul Tabaqāt 21, 8–10, al-Yaqūbī I 129, 19, b. al-QiftīTa'rīḫ 183, 7,* etc.

[35] For the possibility of reduction of دیا into یا and very possible ا see e.g. the MS writings for the proper noun Diadochus: دیادوخس cod.: بادوجس Fihrist I 252, 18.

The third form *دبوسوروس is also a garbled form of the name *Dioscurides,* where the letter *qāf* is missing[37].

4. كيماس [1] طيماسوس [24] are also one and the same name, Timaeus (Τιμαῖος)—طيماوس.

   The main difficulty in the first case is the transformation of the first letter *ṭā'* ط into the letter *kāf* ك. Although this transformation does not occur very often, the error still exists[38]. Thus the name Timaeus طيماوس in the Arabic translation of the *Vorsokratiker* is written as كيماوس *Aetius Arabus 186, 16.* And *vice versa* the word κεραυνός كارونوس *'a thunderbolt'* is written in the codex in the form طارونوس *Aetius Arabus 170, 26.* Likewise the toponym *Tamia* طاميا is written in the codex as كاميا *Ptolemäus Nordwesteuropa 123 (no. 16).* These examples could be extended.

   In the second case the name *Timaeus,* has an additional *sīn.*

5. The name كيسوس [28] is *Aleksinus* Ἀλεξῖνος الكسينوس where the first two letters الـ were taken for the Arabic article *al* and therefore 'cut out'[39].

6. The proper noun فريمادوس abbreviated with ا [26] is a *ghost-word* of another proper noun, which becomes clear, if the abbreviation is read as an actual part of

---

[36] ومعنى هذا الاسم فى اليوناني شجار الله لان اسم دياشقور شجار وديوس الله وكأن معناه شجّار الله اى مُلهَم الله على القول فى الاشجار والحشيش

The meaning of this name in the yūnānī-Greek is 'the God's botanist', because the name 'diāsqūr' دياسقور means 'a botanist,' and [the word] 'diūs' ديوس means 'God' and that is why the meaning of these word is 'the God's botanist,' because Dioscurides was inspired by God in his writing about the trees and herbs' (b. *Ǧulǧul Tabaqāt,* op. cit., loc. cit., *al-Yaqūbī,* op. cit., loc. cit., *b. al-Qiftī Ta'rīḫ,* op. cit., loc. cit.). Cf. also commentary in Zeitschr. Deutsch. Morgenländ. Gesell. 31 (1877) 526, n. 6. The name Wardan (وردان) no. 23 in Abū-l-'Alā's Prologue could easily be a 'correction' of وردیوس—Wardiyūs, as a part of the name 'Dioscuridus.' Both shapes وردان and وردبوس were familiar for Arab readers, since they were used to render an Armenian name 'Wardan' in its Greek form—'Bardas' (وردیس) in: P. Kawerau, Arabische Quellen zur Christianisierung Russlands. Osteuropastudien der Hochschulen des Landes Hessen (Marburger Abhandlungen zur Geschichte und Kultur Osteuropas 7), Wiesbaden 1967, p. 21, n. 10 (Abū Šuǧa').

[37] Here obviously is meant Galen's work Περί τῶν ἐν τῷ Πλάτωνος Τιμαίῳ ἰατρικῶς εἰρημένων *(Kitāb fī Mā ḏakarahū Aflāṭūn fī kitābih i l-ma 'rūf bi-Ṭimāwus min 'ilm aṭ-Ṭibb);* Ullmann, Medizin, p. 64. The shape could also refer to Timaeus, a Pythagorean philosopher, born in the age of Plato and Timon the Misanthrope. See Rosenthal, Classical Heritage, p. 127, n. 12 with a reference to the Siwān al-Ḥikmah by Abū Sulayman al-Manṭiqī al-Siǧistānī.

[38] Cf. no. 3.

[39] Alexinus from Elis, a philosopher of the school of Megara (?). This reconstruction belongs to M. Ullmann, Die Tadkira des ibn as-Suwaidī, eine wichtige Quelle zur Geschichte der griechisch-arabischen Medizin und Magie, Der Islam 54 (1977) 60. In the text cited by Flügel, Handschriften, this form is fully vocalised: بَكِيشُس.

the word *Africanus*. The reading after *rasm* gives a form *افرمادوس which looks very similar to the variants of this name, where it could be established with certainty as *African* افريقانوس, an authority on the *Geoponics*[40]. Again, the accuracy of this reconstruction could be proved by recourse to the manuscript cited by G. Flügel[41]: the abbreviation افر (*sic!*) unambiguously points to the name *Africanus* and the name itself: يهادوس[42].

7. The name فويص [20] is 'Paulus' which in turn has been derived from Yuniūs. Cf. the *rasm* *فوىص. The empty radical is in fact a corrupted *lam* and the correct reading is *فولص[43].

8. The name *مغاريوس [12] although it looks like *Makarios,* is in fact not so. Its *rasm* *ساربوس suggests the name *Africanus* (cf. 6). This can also be verified with the manuscript, cited by G. Flügel[44].

9. The name هوياطوس is Αέτιος with the Arabic pronoun *hū*, i.e. *he,* cf. the variant of the name without هو quoted in *Vasiliev-Canard Byzance I 170.*

To conclude, thirteen *ghost-words* are in fact different forms of well-known names: *Pythagoras, *Erasistratos, Dioscurides, Africanus, *Paulus* and *Aetios.* What makes them appear to the Arab reader to be authentic and reliable 'foreign' or 'Greek' words? A visual analysis shows, that their Greek appearance is due exclusively to their graphical strncture. These words do not pass into the standard scheme (*fa'ala)* of an Arabic word yet they have remarkably Greek terminations, like *ūs* -ος (وس), *ūn* -ον (ون) and *īs* -ης (يس)[45]. They also include many *alīfs* and emphatic *ṭās* — which do not occur in this sequence in Arabic proper names, but on the contrary are often in the Greek transliterations. All this gives these *ghost-words* an air of the Greek *rusūm* which occur in such 'established' Greek proper names, as Aristoteles' (اريسطوطاليس) 'Plato' (افلاطون) and Galen (جالينوس) In other words they could be easily visually recognised as 'Greek' on the basis of these features alone. The connotations for reliability and interpretation for this mechanism of textual visual recognition are similar to those which appeared almost six hundred years later for the 'German' word 'Elulargency'.

---

[40] Ullmann, Medizin, p. 40; id., Geheimwissenschaften, p. 430.

[41] Flügel, Handschriften, loc. cit.

[42] G. Flügel writes: Nach افر fehlt unstreitig etwas, da diese Abkürzung dem folgenden Worte nicht entspricht.

[43] For Yūniūs/Būlus and the variants of this name written with Arabic characters see: Ullmann, Geheimwissenschaften, p. 432.

[44] Flügel, Handschriften, loc. cit.: يمناريوش.

[45] For the characteristic Greek terminations cf.: The terminations *-os / on al-Biruni, Geodesia* 28, 11–13, tr. 3, 85, al-Biruni, Saydana 36, no. 38 tr. 24, ibid. 52, no. 71 tr. 34; the termination *-ia* and its correct rendering in *Arabic — Yaqūt* 2, 866, 23–867, 6, and *as-Safadi,* pp. 83f.

The results of the analysis show that the actual acquaintance of the Arab scholars with their Greek heritage was in fact very slight. Even the knowledge of an outstanding scholars such as Abū-l-Alā was often not sufficient to correct badly written Greek transliterations, and to avoid the mistakes which in turn generated *ghost-words* and influenced on the Arabic view of Greece and Byzantium.

Bibliography

Aetius Arabus
H. Daiber, Aetius Arabus. Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung, Wiesbaden 1980.

Álvarez Millán, El Kitāb al-Jawāṣṣ
C. Álvarez Millán, El Kitāb al-Jawāṣṣ de Abū-l-'Alā' Zuhr. Materiales para su estudjo, Asclepio 46 (1994)151–174.

Andalusi
Sema'an I. Salem and A. Kumar, Sa'īd al-Andalusī. Science in the Medieval World. Book of the categories of Nations, University of Texas Press 1991.

al-Biruni, Geodesia
Kitāb taḥdīd nihāyā- t al-amākin ... ed. P. G. Bulgakov, Revue de l'Institut des manuscrits arabes, Damas, Mai – Nov. 1962.

al-Binini Saydana
Al-Biruni's Book on Pharmacy and Materia Medica, ed. Hakim Mohammed Said, Karachi (1994) 151–174.

Dtr
Dioscurides Triumphans. Ein anonymer arabischer Kommentar (Ende 12. Jahrh. n. Chr.) zur Materia Medica. Arabischer Text nebst kommentierter deutscher Übersetzung herausgegeben von A. Dietrich, vol. 1–2, Göttingen 1988.

Fihrist
Kitāb al-Fihrist li Ibn an-Nadīm, ed. G. Flügel, vols. 1–2, Leipzig 1871–1872.

Flügel, Handschriften
G. Flügel, Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der kaiserlich-königlichen Hofbibliothek zu Wien, vol. 2, Vienna 1865.

b. Ǧulǧul Tabaqāt
Abū Dāwūd Sulaymān b. Ḥasan b. Ǧulǧul al-Andalusī. Les générations des médecines et des sages, (Fuād Sayyid) Cairo 1955.

IB Tafsīr
Die Dioskurides-Erklärung des Ibn al-Baiṭār. Ein Beitrag zur arabischen Pflanzensynonymik des Mittelalters. Arabischer Text nebst kommentierter deutscher Übersetzung herausgegeben von A. Dietrich, Göttingen 1991.

Mas'ūdī Tanbīh
al-Masūdī. Kitāb al-Tanbīh wa'l-Ischrāf, ed. M. J. de Goeje, Leiden 1894.

Ptolemäus, Nordwesteuropa
R. Weber, Nordwesteuropa nach der arabischen Bearbeitung der ptolemäischen Geographie von Muhammad b. Mūsā al-Hwarizmī, in: Beiträge zur Sprach-und Kulturgeschichte des Orients, Walldorf-Hessen 1974.

b. al-Qifṭī T'arīḫ
Ibn al-Qifṭī. T'arīḫ al-Ḥukamā', ed. J. Lippert, Leipzig 1903.

Rosenthal, Classical Heritage
F. Rosenthal, The Classical Heritage in Islam, Berkeley — Los Angeles 1975.

al-Safadī
al-Ṣafadī Ṣalaḥ ad-Dīn Ḫalīl b. Aybak. The Correction of Miswritings and the Rectification of Misspellings (Tashīḥ al-Ṭaṣḥīf) Frankfurt a. M. 1985.

Ullmann, Medizin
M. Ullmann, Die Medizin im Islam, Leiden — Köln 1970.

Ullmann, Geheimwissenschaften
M. Ullmann, Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam, Leiden — Köln 1972.

Vasiliev-Canard Byzance
A. A. Vasiliev, Byzance et les Arabes. La dynastie d'Amorium. La dynastie macédonienne. Traduction française par H. Grégoire et M. Canard, Bruxelles 1950.

al- Yaqūbī
Ibn Wadhih qui dicitur al-Ja'qubi. Historiae, ed. M. T. Houtsma, Leiden.

Yaqūt
Jacut's "geographisches Wörterbuch", ed. F. Wüstenfeld, Leipzig 1866–1873.

Sigillography in the Service of History*

New Light

Irfan Shahîd

For some fifty years after A.D. 593/94, the Greek sources are absolutely silent on the Ghassānids, the Arab *foederati* of Byzantium in the sixth and seventh centuries, almost one-third of the life-span of the Dynasty[1] and, what is more, the most crucial period in the Arab-Byzantine relationship. The publication, therefore, of a seal of Gabala, the last Ghassanid king in the service of Byzantium, is a matter of considerable importance in the history of Arab-Byzantine relations.

Obverse *Reverse*

Seal of Gabala patricius (enlarged)
(Courtesy: Kunsthistorisches Museum, Münzkabinett, Wien)

The seal rests in the Kunsthistorisches Museum of Vienna and was published and well described in 1978 by Dr. Werner Seibt[2]. Lay and religious iconography are absent from the seal and so is any invocation. The legend consists of only two words: the name, Gabala, on the obverse and the *axia*, *patricius*, on the reverse, both in the genitive case, indicating ownership of the seal. The name is preceded by a cross and the *axia* is followed by another. Three languages are involved: the name is Arabic, the *axia* is Latin and the alphabet is Greek. As transcribed and edited by Seibt, the seal appears as follows:

---

* I should like to thank Dr. Werner Seibt for supplying me with photographs of the seal; Dr. Michael Alram of the Kunsthistorisches Museum, Münzkabinett, Vienna, for permission to reproduce it; and Mr. Joseph Mills, photographer (Dumbarton Oaks), for an enlarged reproduction. I should also like to thank Drs. N. Oikonomides and J. Nesbitt for some fruitful conversations on the seal-the way it was described by Dr. Seibt and above all for confirming that the date of the seal is absolutely correct.

1 On the last reference to the Ghassānids in the Greek sources, Evagrius, see Shahîd, BASIC, I, 1, pp. 534, 563.

2 See W. Seibt, Die byzantinischen Bleisiegel in Österreich, Vienna 1978, no. 129, p. 262; for the seal, obverse and reverse, see Tafel 8, no. 129. The seal measures 26 mm. in diameter; for an enlarged reproduction of it, see above.

Obverse	✝	
	ΓΑΒ	Γαβ-
	ΑΛΑ	αλᾶ
	+	
Reverse	+Π.	π⟨α⟩-
	TPIKI	τρικί
	OV+	ου.

The editor has argued from the paleaography of the name on the obverse and the border on the reverse with its *Schachtelhalm*, that the seal belongs to the last third of the sixth century or the first quarter of the seventh. He has, however, left the identification of the personage of the legend open. But his correct dating provides the key to the problem of identification, which in turn contributes to pinpointing the date of the seal[3].

Gabala is a resoundingly Ghassānid royal name and together with the dignity of *patricius*, the seal can point only to a Ghassānid king in the service of Byzantium. As for the dating of the seal, the first possibility, namely the last third of the sixth century, is out of the question since the Ghassānid kings of the period are well known, Mundir, Nu'mān, and possibly 'Amr and Ḥujr. The owner of the seal must therefore belong to the second possibility. The seal was "a symbol of power and social class"[4]; this, together with the patriciate clearly points to only one Ghassānid with that name and in that timespan, none other than the Gabala who dominated the scene of Arab-Byzantine relations in this period, well known to the Arabic sources as Gabala ibn-al-Ayham[5].

This last Ghassānid king reigned long, about thirty years until his death in Anatolia according to one Arabic source[6], in A.D. 640/41. And so, his career falls into three periods: before the Persian war, during that war, and after its conclusion with the battle of Nineveh in A.D. 628 and the peace in the following year. It is possible that the patriciate was conferred on him around A.D. 610 on his accession as king, and this is not unprecedented in Ghassānid history. But after the suspension of the

---

[3] As a brief discussion of Gabala in my works on Byzantium and the Arabs appeared only as late as 1995 (see Shahîd, BASIC, I, 1, pp. 646f.), information on Gabala was unavailable to Dr. Seibt when he published the seal in 1978. Hence he was forced to fall on the Gabala of ca. A.D. 500, who lived a century before the Gabala of the seal and who, thus, could not, on chronological grounds, be identified with the latter. On the Gabala of A.D. 500, see Theophanes 141, 10 (de Boor).

[4] See N. Oikonomides, Byzantine Lead Seals, Washington, D.C., 1985, p. 3.

[5] The name, which appears in Greek in this pre-Islamic period three times: in Theophanes, (*supra*, n. 3); in Procopius as part of the patronymic of his son, Arethas, History I; 17, 47, Loeb Classical Library, Book I, p. 158, line 22) and now on the seal, is Arabic Gabalat. The name ends with the letter (t) as the last consonant, usually left silent and unpronounced. Its transcription in Greek as Gabala without the final (t) suggests that this was the practice of pronouncing it even in pre-Islamic times. The first consonant of the name is nowadays transliterated either (J) or (dj) (as in the Encyclopaedia of Islam), but the G is kept in this article in order to reflect the one on the seal. The Greek *sigma* attaching to the name in the nominative case is left out in order to keep the name as close to the Arabic original as possible.

[6] Ibn-Khaldūn, Tārīkh, Beirut 1956, vol. II, p. 587. The historian says he died in the 20th year of the Hijra (the Muslim Era) which corresponds to A.D. 640/41. This is the same year in which Heraclius died. Perhaps the two died of exhaustion after fighting two ferocious wars, one after the other!

Ghassānid Basileia/Phylarchia in the eighties around 584, and the souring of relations between the Ghassānids and Byzantium, the patriciate may not have been conferred quickly and automatically on the accession of every Ghassānid king even after the restoration of normal, friendly relations[7]. It is, therefore, likely that the patriciate was conferred on Gabala *after* the end of the Persian War, during which he distinguished himself and after which he returned to Oriens with important responsibilities thrust on his shoulders by the imperial government[8]. The two crosses on the seal may not be decisive, but they could point to his participation in the Persian War, which was fought as a religious crusade against fire-worshipping Persia, the climax of which was the pilgrimage of Heraclius and the restoration of the Holy Cross to Jerusalem[9].

The identification of the Gabala of the seal with the last Ghassānid king in the service of Byzantium during the reign of Heraclius endows the seal with great historical significance for reasons that will presently be clear when the various dimensions of this significance are explored.

I

What Gabala chose to have engraved on the seal — little as it is — reflects his self-image:

a) Gabala was not only a *patricius*; he was a phylarch, not in the sense of a chief of a tribe, but as a Byzantine military officer, and also as a king among his people, in much the same way that his ancestors such as Arethas and Mundir were kings crowned by the Basileus in Constantinople[10]. Yet Gabala chose neither phylarch nor king for identification on his seal, and his choice of *patricius* was significant. Basileus would have collided with the self-image of the Autokrator in Constantinople, who, although never called officially *basileus*[11] was popularly so-called. Among his own people and his troops, Gabala would have been used the title *basileus*, *malik* but not on his seal. He chose the well-known Byzantine dignity *patricius* to reflect his status and prestige among the Byzantines and, of course, this was the dignity which carried weight in his correspondence with Byzantine authorities. The dignity *patricius* was transliterated into Arabic as *biṭrīq*, and was held in high esteem among the Arabs, too.

---

[7] As Mundir became *patricius* immediately after the death of his patrician father, Arethas, in A.D. 569; see Shahîd, BASIC, I, 1, p. 513. On the conferment of the patriciate on Ghassanid kings with special reference to the reign of Arethas, see Shahîd, The Patriciate of Arethas.

[8] For all this, see Shahîd, BASIC, I, 1, pp. 641–651.

[9] On this, see the present writer in: The Iranian Factor in Byzantium during the Reign of Heraclius, Dumb. Oaks Pap. 26 (1972) 293–320.

[10] On this, see Shahîd, BASIC, I, 1, pp. 95–98, 398–406.

[11] On this, see the present writer in: On the Titulature of the Emperor Heraclius, Byzantion 51 (1981) 288–296.

b) The two crosses are also significant and reflective of his self-image as a Christian. The Christianity of the Ghassānids is an established fact, which is fully documented in the Syriac sources[12]. The two crosses of the seal add to the evidence from a new type of source and, what is more, from an item that personally belonged to Gabala and which he used — a seal. Although the cross primarily reflects his Christian allegiance, it has political implications, related to his loyalty to the Byzantine state, which Procopius and his School impugned when speaking of his ancestors in the sixth century[13]. Gabala advertises his Christianity by having its symbol, the cross, engraved on the seal, projecting his image as a soldier of the Cross.

The two elements on the seal — the patriciate and the crosses —, taken together, encompass the two facets of his self-image as a Byzantine ally, a *foederatus*; he is *patricius*, which dignity relates him to the secular autocrator, and he has the cross as a symbol, which relates him to the ecclesia. The two reflect his integration into Byzantine society — imperial and ecclesiastical — and his total allegiance to Byzantium — the Christian Empire. The only Arab element on the seal is his name, Gabala. This is the background against which may be set his refusal to convert to Islam and his decision to leave Oriens — now Muslim Bilād al-Shām-after the battle of Yarmūk in A.D. 636.

II

The seal sheds more light on the Ghassānids as a Dynasty in various aspects of its history:

a) One of Nöldeke's contributions to a scientific history of the Ghassānids was the establishment of a true line of dynasts for which there is documentary evidence, based on the Greek and Syriac sources and contemporary Arabic poetry. This resulted in a much shortened list than the one elaborated by Caussin de Perceval and consisted of ten dynasts[14]. Four of them were taken out of the Greek sources, five from contemporary Arabic poetry, and one, the last, Gabala, from the prose sources of later Islamic times. Gabala was thus the only one for whom there was no support in the Greek sources or authentic contemporary Arabic poetry. The seal now establishes Gabala on a firm Greek base and also justifies Nöldeke's judgment in accepting him from the Arabic sources without confirmation from the Greek. With the seal, the Ghassānid Dynasty as *foederati* begins with a Gabala (ca. A.D. 500) and ends with another (d. 640/41)!
b) The title, ranks and dignities with which the Ghassānid phylarchs/kings were endowed have been the subject of some discussion in the literature on the Ghassānids[15]. The minor phylarchs were endowed with the clarissimate and the

[12] See the present writer, BASIC, I, 2, in its entirety.

[13] Ibid, I, 1, pp. 297–306, 255–258, 331–337, 592–597.

[14] Nöldeke, Die Ghassānischen Fürsten, pp. 52f.

[15] For this, see Shahîd, The Patriciate of Arethas.

spectabilate while the higher ones were endowed with illustriate and the gloriosissimate and some with the patriciate. Only two, Arethas and his son Mundir, were undoubtedly *patricii*, but now the last Gabala may be added to the list. After the souring of relations during the reign of Maurice and the suspension of the Ghassānid phylarchia, the endowment of the last kings of the Ghassānids with the patriciate was a matter of inference, but with the publication of the seal it is established without any doubt.

c) The Ghassānids were not *Rhomaioi* legally, but *foederati* and so the endowment of their kings with the patriciate relates to the special category of its grants to these non-Romans and it was an instrument of Byzantine diplomacy through which, since the days of Constantine, Byzantium bound non-Romans in loyalty to the Byzantine state, and even the person of the autocrator, to whom the *patricius* was *pater Augusti*[16].

d) The Ghassānids appear in the Greek sources as soldiers of Byzantium while the Syriac sources present them as Christians of the Monophysite persuasion and champions of that confession. Little is known about their social, economic, and cultural history reflected sporadically in the Arabic sources[17]. Now the seal, a symbol of power and status, illuminates a non-military and non-ecclesiastical aspect of the life of the Ghassānid phylarchs, pertaining to the administration and civic life.

The Ghassānid king had important correspondence to conduct with the imperial government, both in Oriens and in the Capital, with the Christian Ecclesia of Monophysites, of which he was champion, with the other phylarchs of the provinces, and with rulers and personages in Arabia. And the sources do speak of Ghassānid epistolary correspondence of Arethas and his son Mundir[18]. Especially important were secret letters, such as the letter sent by Arethas to Jacob Baradaeus, which has survived in a Syriac version, and another sent by a Ghassānid dynast to the poet, Ka'b ibn-Mālik in Madina[19] after the Prophet Mu ammed emigrated thither in A.D. 622. These letters no doubt required seals to preserve their secret nature and so the presumption is that seals were used, but their existence has been a matter of inference. Now the seal of Gabala proves beyond any doubt that Ghassānid kings did use seals in their correspondence. Not only the Supreme Phylarch and King, but the other

---

[16] On the grant of the patriciate to "barbarian potentates", see R. Mathisen, Patricians as Diplomats in Late Antiquity, Byz. Zeitschr. 79 (1986) 35–49 (p. 36). In the list of these "barbarians" which he gives in n. 8, he includes the Ghassanid Arethas, but now Gabala may be added as also Mundir, son of Arethas. Thus the number of "patricii" for this proto-Byzantine period from Constantine to Heraclius which he gives as 270 (p. 37) is increased by two. The two Arab *patricii* may also be added to the list in R. Mathisen, Forty-Three Missing Patricians, Byz. Forsch. 15 (1990) 87–99. This context within which the seal may be placed gives it an added attraction.

[17] The subject of the next volumes in my series, BASIC, II, the first of which is forthcoming.

[18] See Shahîd, BASIC, I, 1, pp. 344, 346, 355, 373.

[19] For the two letters see Shahîd, BASIC, I, 2, pp. 782–788, and Dīwān of Ka'b ibn-Mālik, ed. S. M. al 'Ānī, Baghdad 1966, p. 56, respectively.

phylarchs of the provinces presumably used seals for correspondence with their chief. Certainly a phylarch such as Abū-Karib, Arethas's brother in the sixth century, and who has emerged as a major Ghassānid figure, had his own seal[20]. In view of the integration of the Ghassānids into Byzantine society, the complex structure of the Ghassānid phylarchate in the provinces of Oriens, and the international relations of the Ghassānids, it is possible to visualize epistolary correspondence as an important fact of their daily life and with it possibly an "office of the seal", a little chancellery in their headquarters and capital, Jābiya, in the Golan.

III

The seal makes possible a return to the problem of the sources for the history of the Ghassānids, both Greek and Arabic, which have been the subject of a lively controversy, and with it the image of the Ghassānids in Byzantine historiography.

A

a) The last mention of the Ghassānids occurs in the work of Evagrius around A.D. 593/94. For some fifty long years till the end of Byzantine rule in Oriens slightly after the battle of Yarmūk in A.D. 636, the Greek sources are completely silent on the Ghassānids. Byzantine history in these fifty years was written without any reference to them, but was documented sporadically and intermittently in contemporary Arabic poetry that remembered their commanders and their participation in the Persian Wars of the reigns of Phocas, and Heraclius, and in the war against Islam in the thirties of the seventh century. This silence has contributed considerably towards dimming the image of the Ghassānids and suggesting that they ceased to be a factor in the making of Byzantine history in Oriens in this period and in the history of Arab-Byzantine relations, although the truth is that they continued to play an important role in that history. The seal is, therefore, a welcome surprise that breaks the silence of the sources and bridges the huge gap that existed in them, reflective of the fact that much history has been lost because of the problem and state of source survival.

b) Related to the silence of the primary sources or their loss is the question of the judgment of later chronographers such as Theophanes and Patriarch Nikephoros — their choice and rejection of data for their works. The name Gabala rings a bell in the most important of all Byzantine chronographies, that of Theophanes Confessor and it illustrates the point. He reports on the Gabala of the year A.D. 500 when Gabala then was hardly a force in Byzantine history and says nothing on the second Gabala, who fought life and death battles of the two wars of Heraclius's reign, although he was or must have been known to him. His silence on him is a reflection

[20] On Abū-Karib, see Shahîd, BASIC, I, 1, pp. 124–130; ibid, I, 2, index, s.v. For more on Abū-Karib, see BASIC, II, 1.

on how lopsided and out-of-focus the foremost Byzantine chronography could be. Patriarch Nikephoros does not do better. Ghassānid participation in the wars of Heraclius's reign and the defence of Byzantine Oriens is only indirectly implied in the references to the battles that raged at Gabītha — a toponym left unidentified in both chronographers and not associated with the Ghassānids, whereas it was their capital, and hence the reference should have reflected the stand of the Ghassānids in the defence of the Golan and Oriens[21].

Now that the seal has established a Ghassānid presence in Oriens in this period represented by Gabala, the master or lord of Gabītha itself (Arabic Jābiya) the student of this period can go back to the statement on Gabītha in both chronographers with better understanding of the reference to this toponym and recognise the Ghassānid participation in the historical events narrated by the chronographers on the basis of the two Greek sources, the literary and the sigillographic. This will lead to the Arabic sources, much more detailed on the role of the Ghassānid Gabala, now that his existence in this period as an important personage is established by the seal.

c) The *ira et studium* in Procopius presented the Ghassānids as unreliable allies. The imperial government, however, put no credence in his slanders nor did Theophanes, who presented their King Arethas in A.D. 563 as a respectable ally, who visited Constantinople as a *patricius*, which suggests that Justinian did not care a hoot about what Procopius had said[22]. But after the souring of relations in the eighties of the sixth century and the charge of unreliability picked up and parroted by the School of Procopius represented by Agathias, Menander, Evagrius, and Theophylact, no Greek source reflected the true attitude of the central government towards the Ghassānids after their return to the service of Byzantium[23] around A.D. 587. The Greek seal, which reveals Gabala, the last Ghassānid king, as still in the service of Byzantium and, what is more, as *patricius* indicates that Byzantium continued to repose confidence in the Ghassānids and rewarded their king with the patriciate. The evidence from the Greek — literary and sigillographic — contradicts Procopius and his School.

The two crosses on the seal also speak against the perception of the Ghassānids as unreliable and treacherous allies. The Ghassānids were zealous Christians and affiliation with Christianity implied loyalty to Byzantium, the Christian Roman empire, especially in its wars against the fire-worshipping Persians. There is not a single word in the works of the School of Procopius about their Christianity, and this silence leaves the reader puzzled about the "Saracen" allies; were they pagan, treacherous marauders who betrayed the empire at Call-

---

[21] On the references to Gabala and the Gabītha in the two chronographers, see Theophanes 141, 10; 332, 12; 337, 1 (de Boor); Nikephoros, Short History, Breviarium, Text, Translation and Commentary by C. Mango, Washington, D.C., 1990, p. 68, line 27.

[22] Theophanes 240 (de Boor).

[23] See the present writer in: The Restoration of the Ghassānid Dynasty, A.D. 587, Aram 5 (1993) 491–503.

inicum and at Ctesiphon[24] or were they loyal Christian soldiers in the service of the Christian Roman Empire? Now the seal with its two crosses reflects their Christianity in the case of Gabala and by implication the loyalty of the later Ghassānids of the seventh century as faithful allies of Byzantium.

B

Just as the seal is an important document for returning to the Greek sources on the Ghassānids, so it is for the problem of confrontation between the Arabic and the Greek, the two main sources for the history of Arab-Byzantine relations. Byzantinists with no knowledge of Arabic are understandably reluctant to use, or at a loss of what to do with sources, the language of which they do not read. In addition, these Islamic sources for the *pre*-Islamic period have been under fire. The distinguished German scholar, Th. Nöldeke, attended to this problem in the most adequate manner and worked out a technique for extracting from these sources whatever reliable data they have to offer and, so, laid them under contribution. One of the rules was that later Arabic Islamic sources on *pre*-Islamic Arab history must be checked with contemporary pre-Islamic Greek or Syriac sources. This is where the seal of Gabala comes in, and its value in this context of source confrontation may be presented in two areas:

a) Gabala himself: Nöldeke analyzed the Arabic sources on Gabala, seizing on the solid spots of these accounts and briefly presented a picture of him in his classic monograph on the Ghassānids[25]. But in view of the complete silence of the Greek sources on Gabala, few Byzantinists remeber that part of Nöldeke's monograph which treats Gabala. Now armed with a Greek document, his seal, the Byzantinist can safely go back and have another look at the Gabala of the Arabic sources, where he appears as the dominant Arab figure of the seventh century in the service of Byzantium, the counterpart of the image in the Greek document as *patricius*.

The Arabic sources on Gabala are abundant and naturally so since he was the contemporary of Mu ammad and the Caliph Omar and the Islamic sources remembered him in copious accounts. The picture they present of him is substantially correct since it does not deal with the distant and shadowy *pre*-Islamic past, but with the one synchronous with the rise of Islam. Inevitably embroideries abound in these accounts of Gabala and here the seal acts as a chasetening corrective in obedience to Nöldeke's law dealing with the Arabic sources of this period. One of the embroideries was the adoption of Islam by Gabala and

[24] See Shahîd, BASIC, I, 1, pp. 134–136, 139–142, 413–420 and 439–455.

[25] See Nöldeke, Die Ghassānischen Fürsten, pp. 45f. But unarmed with a non-Arabic source, a Greek or Syriac contemporary one, Nöldeke's portrait of Gabala, although sound in its broad lines, is attended by many hesitations and uncertainties, even a possible mistake as when he subscribes to the view that Gabala succumbed for a short time and adopted Islam, then re-converted after a quarrel withe caliph Omar. If he had had at his disposal the seal, Nöldeke would have drawn an even more positive picture of Gabala, although this picture is positive enough.

his later renunciation of it, told in one of the best constructed narratives in the whole corpus of Arabic literature. His "conversion" can be rejected or at least called into question, as his employment of the two crosses on the seal reflect his allegiance to Christianity and so much so that he advertised it on his seal.

b) In addition to a recognition of the value of the Arabic sources on the person of Gabala, as the last Ghassānid client king of Byzantium in Oriens, the seal contributes to a better understanding and recognition of the Arabic sources on the two wars that Gabala fought, since he was involved in both, the Persian war of Heraclius's reign and the Arab. Thus his career is involved in the gigantic struggle that changed the course of Arab, Byzantine, and Persian history and with that the history of Late Antiquity and the Mediterranean world. The Byzantinist can now go back to these sources, abundant in Arabic, exiguous in Greek, on these two great wars with their historic battles, briefly analyzed recently in a discussion, based almost entirely on contemporary Arabic poetry[26].

As the sources — meagre, even exiguous as they are for certain aspects of Ghassānid history — become less so with the discovery of new evidence, that history becomes more intelligible and more attractive, countervailing the hostile Greek literary tradition of Procopius and his School. The ancillary disciplines have been the chief contributors, epigraphy (Greek, Arabic, and Sabaic), archaeology, and papyrology. Now Gabala's seal provides evidence of a new type, sigillography[27].

For the Arabist who is concerned with documentary evidence for Arab history, both pre-Islamic and Islamic, the publication of the seal of Gabala is of considerable interest. Sigillographers of the Arab Islamic world have argued that "no seals of the pre-Islamic Muslim Arabs are known"[28]. Gabala's seal corrects this view.

Bibliography

Nöldeke, Die Ghassānischen Fürsten
Th. Nöldeke, Die Ghassānischen Fürsten aus dem Hause Gafna's, Berlin 1887.

Shahîd, BASIC
Shahîd, Byzantium and the Arabs in the Sixth Century, Washington, D.C., 1995.

Shahîd, The Patriciate of Arethas
The Patriciate of Arethas, Byz. Zeitschr. 52 (1959) 321–343.

---

[26] See Shahîd, BASIC, I, 1, pp. 634–651.

[27] Closest to Gabala's seal in time and religious affiliation is that of another Christian Arab living in Byzantine territory, namely Yazīd (7th-8th century). For this and for the latest on the seals of the Muslim world with Byzantine features, see S. Heidemann — C. Sode, Metallsiegel in der islamischen Welt, ihre Forschungsgeschichte und orientalische Bleisiegel aus einem Siegelfund in Konstantinopel, in: R. Gyselen (ed.), Sceaux d'Orient et leur emploi (Res Orientales X), Paris 1997, pp. 41–60; for Yazīd, see p. 48.

[28] See J. Allan in the Encyclopaedia of Islam 4 (²1978) s.v. Khātam, p. 1103, first column. Khātam is used in Arabic for seal, a loanword from Aramaic. The entry, Khātam, appeared in 1978, the same year in which Gabala's seal was published and, so, was unknown to Allan.

Diplomatie und Propaganda im 9. Jahrhundert

Die Gesandtschaft des al-Ghazal nach Konstantinopel

Juan Signes Codoñer

Die diplomatischen Beziehungen zwischen Byzanz und den arabischen Ländern sind in dem Zeitraum nach den islamischen Eroberungen des 7. Jahrhunderts bis zur türkischen Landnahme des 11. Jahrhunderts bekanntlich überaus intensiv gewesen. Obwohl wir über wenig konkrete Angaben über jede einzelne Phase dieser Beziehungen verfügen[1], sind die bestehenden Quellen insgesamt zahlreich genug und lassen viele Interpretationen zu, sind aber von der Forschung relativ selten in ihrem historischen Zusammenhang gedeutet worden. Wir hören zwar häufig von Schlachten, Raubzügen oder Gesandtschaften, aber selten wird der Versuch unternommen, diese Ereignisse in Einklang mit dem geistigen und politischen Klima in beiden Machtbereichen zu bringen. Forschungen wie die epochemachenden von Henri Grégoire über die sogenannte byzantinisch–arabische Epik bleiben eine Ausnahme, der kaum neue Arbeiten über die gegenseitige kulturelle Beinflussung von Arabern und Griechen folgten[2], so daß wir einiges über Namen und Zeitangaben wissen, aber wenig über die Natur der Rivalität dieser zwei Kulturen.

Ich werde hier beispielhaft ein kleines Ereignis erwähnen, das vielleicht verdeutlichen kann, wieviele ungeahnte Rückschlüsse aus zwar bekannten, aber noch auszuwertenden Quellen immer noch möglich sind. Es handelt sich um die bekannte Gesandtschaft des Yahya b. al-Hakam, genannt al-Ghazal, nach Konstantinopel in den letzten Regierungsjahren von Kaiser Theophilos (829–842). Die Gesandtschaft ist den Byzantinisten durch einen alten Aufsatz bekannt, den É. Lévi-Provençal 1937 veröffentlichte[3]. Der französische Gelehrte hatte damals in Fes (Marokko) eine handschriftliche Fassung einer anonymen Chronik entdeckt, die neben anderen Werken jahrhundertelang in einem zugemauerten Zimmer der Qairwan-Moschee aufbewahrt war. Die Chronik vereinigt alte Quellen zur Geschichte der spanischen Omayyaden des 9. Jahrhunderts und enthält unter anderem neue und wichtige Informationen über die diplomatischen Kontakte zwischen Byzanz und Cordoba in den Jahren 839–440. Nach der Eroberung von Amorion durch den Kalifen von Bagdad Mu'tasim im Jahre 838 schickte der byzantinische Kaiser Theophilos eine Gesandtschaft nach Cordoba, um die Hilfe des andalusischen Emirs 'Abdarrahman II. (822–852) zu erbitten, der als einziger überlebender Omayyade mit den in Bagdad regierenden 'Abbasiden tief

---

[1] Vgl. Vasiliev, Byzance et les Arabes.

[2] Grégoire, Epopée. S. auch M. Canard, Delhemma. Épopée des guerres arabo-byzantines, Byzantion 10 (1935) 283–300, s. Anm. 49.

[3] Levi-Provençal, Un échange.

verfeindet war[4]. In seinem Aufsatz edierte Lévi-Provençal den arabischen Text eines Briefes des Emirs an Kaiser Theophilos, in dem 'Abdarrahman II. zwar die Projekte des griechischen Kaisers gegen Bagdad herzlich begrüßte, sich jedoch einer aktiven Unterstützung des christlichen Kaisers, deren innenpolitische Rechtfertigung ihm sicherlich schwierig erschien, enthielt.

Die Echtheit des Briefes ist mit Recht niemals in Frage gestellt worden, und so hat dieses wichtige Dokument die ausschließliche Aufmerksamkeit der Historiker auf sich gezogen. Die Forschung hat demzufolge den Bericht des andalusischen Gesandtens al-Ghazal über seinen Aufenthalt in Konstantinopel, den Lévi-Provençal in der selben Chronik ausfindig machte und auch in seinem Aufsatz zusammenfaßte, außer acht gelassen, denn hier hätten wir es mit einer märchenhaften Erzählung zu tun, in der historische Realität und Fiktion schwer zu trennen seien. Die Tatsache, daß Lévi-Provençal diesen Bericht des al-Ghazal nicht in seinem Wortlaut edierte beziehungsweise übersetzte, hat sicherlich nicht viel zu dessen Analyse beigetragen. Lévi-Provençal selber wertete überdies den historischen Wert einiger der von al-Ghazal in Konstantinopel erlebten Episoden mit folgenden Worten ab: "ces épisodes n'ont pas grande originalité; et l'on n'aurait sans doute pas de peine à en retrouver des versions plus ou moins approchantes dans la littérature populaire de maints pays".

Al-Ghazal ist jedoch eine historische Persönlichkeit, ein berühmter andalusischer Dichter des 9. Jahrhunderts, der den andalusischen Emiren anscheinend wiederholt als Gesandter diente[5]. Der Bericht über seine Gesandtschaft, welche die Chronik in das Jahr 225 Hidschra datiert (= 839–840 n. Chr.), stammt möglicherweise aus seiner eigenen Feder, wodurch das "literarische" Kolorit der Erzählung hinlänglich erklärt wäre. Der anonyme Verfasser der Chronik von Fes wurde später von Lévi-Provençal als der spanische Historiograph Ibn Hayyan (circa 987/8–1076) identifiziert[6]. Es handelt sich konkret um das erste Buch seines *Muqtabis*, eines der wichtigsten Werke der andalusischen Geschichtsschreibung. In diesem Werk kompilierte Ibn Hayyan Quellen des 9. Jahrhunderts und schrieb diese fast wortwörtlich ab. Lévi-Provençal plante anhand der neu entdeckten Handschrift die Ausgabe dieses ersten Buches des *Muqtabis*, das bis zu diesem Zeitpunkt als verloren galt[7], kam aber niemals dazu[8], da

---

[4] Über die Gesandtschaften des Kaisers nach der Niederlage von Amorion vgl. Signes Codoñer, El periodo, S. 575–582. Für die Beziehungen zwischen el-Andalus und Byzanz im 9. Jhr. vgl. E. Manzano Moreno, Byzantium and al-Andalus in the Ninth Century, in: Brubaker, Byzantium, S. 215–227, und A. Cutler, Constantinople and Cordoba: Cultural Exchange and Cultural Difference in the Ninth and Tenth Centuries, in: M. Morfakidis — M. Alganza Roldán (Hrsgg.), La religión en el mundo griego de la Antigüedad a la Grecia moderna, Granada 1997, S. 417–436.

[5] Vgl. Pons Boigues, Ensayo, Nr. 2, Encyclopaedia of Islam 2 (^{2}1965) 1038, und Maqqari, S. 631f.

[6] Zur Person des Ibn Hayyan siehe am besten García Gómez, A propósito. Der Artikel über Ibn Hayyan in Encyclopaedia of Islam 3 (^{2}1968) 789f. ist überaus dürftig.

[7] García Gómez, A propósito, bes. S. 411 und 415f. S. auch García Gómez, Al-Hakam II, S. 211, Anm. 1, wo der Verfasser schreibt: "El amigo Lévi-Provençal me comunica, en carta de 1 de Febrero de 1948, que este tomo [die Ausgabe des *Muqtabis*] debe aparecer próximamente en las publicaciones de la Facultad de Letras de la Universidad Faruq I de Alejandría, editado por él en colaboración con el decano de dicha facultad, el prof. 'Abd al-Hamid al 'Abbadi".

[8] Er benutzte die Handschrift jedoch reichlich für seine Historia, S. 161–163.

er 1956 starb, als bereits der Algerien-Krieg ausgebrochen war[9]. Seither erfuhr die Forschung nichts mehr von der Ausgabe. Prof. Manuela Marín des C.S.I.C. (Madrid) teilt mir jetzt in einem Brief vom 18. Februar 1998 folgendes mit: "Se sabe que en la actualidad el manuscrito del *Muqtabis* está en manos de una profesora de Alejandría, pero no que tenga intención alguna de publicarlo"[10]. Somit wissen wir, daß der Bericht des al-Ghazal über seinen Aufenthalt in Konstantinopel wahrscheinlich echt ist, können aber seine Echtheit nicht am Original überprüfen und müssen uns an die französische Zusammenfassung von Lévi-Provençal halten.

Zwei Anekdoten des Aufenthalts des al-Ghazal in Konstantinopel sind jetzt für uns von Interesse. Die erste wird folgendermaßen von Lévi-Provençal geschildert:

> Une autre fois, au cours de son séjour à Constantinople, al-Ghazal, mandé par Théophile, demanda à boire. On lui apporta une coupe d'or enchâsée de pierreries. L'ambassadeur étancha sa soif, versa à terre l'eau qui restait dans la coupe et cacha celle-ci dans la manche de son manteau. L'empereur, trouvant le procédé peu délicat, lui fait faire une remontrance par l'interprète. *Nos princes, dont vous cherchez l'amitié*, répartit al-Ghazal, *ont l'habitude, quand quelque ambassadeur de marque demande à boire en leur présence, de lui faire apporter un vase précieux qu'il peut conserver après y avoir bu. Si cette coutume de mes maîtres n'est pas la vôtre, je suis prêt a restituer votre coupe.* Et il fit signe de la retirer de sa manche. Théophile, piqué au vif, lui fit comprendre d'un geste qu'il pouvait la garder.

Ich stimme mit Lévi-Provençal völlig darin überein, daß diese Episode keinesfalls originell ist und wahrscheinlich so niemals stattgefunden hat. Woher aber stammt die Anekdote? Diese Frage hat sich meines Wissens bisher noch niemand gestellt. Eine fast identische Geschichte findet man jedoch bereits in der Version B des Alexanderromans des Pseudo-Kallisthenes aus dem 5. Jahrhundert. Dort besucht Alexander der Große inkognito den Hof des Dareios, indem er sich als Gesandter des Makedonen vorstellt. Als Alexander am Tisch des Königs sitzt, spielt sich folgende Szene ab (Übersetzung nach Van Thiel[11]):

> Als die Perser nun dem Wein stärker zusprachen, hatte Alexander folgenden Einfall: Alle Becher, die er bekam, steckte er in den Überschlag seines Gewandes. Die das sahen, meldeten es Dareios. Der stand auf und sagte: *Mein Guter, warum steckst du das da ein, wo du hier beim Male liegst?* Da ersann Alexander aufs Geratewohl eine Ausrede und sagte: *Großer König, wenn Alexander seinen Hauptleuten und Adjutanten ein Mahl veranstaltet, schenkt er ihnen die Becher. Und weil ich dachte, du seiest ebenso freigebig wie er, glaubte ich, so richtig zu handeln.* Diese Worte hörten die Perser höchst erstaunt an; jede Erfindung verblüfft die Hörenden, wenn sie nur glaubwürdig ist.

---

[9] Zum Leben von Lévi-Provençal (Algier 1894–Paris 1956) s. Arabica 3 (1956) 133–146.

[10] Siehe Anm. 7.

[11] H. van Thiel, Leben und Taten Alexanders von Makedonien. Der griechische Alexanderroman nach der Handschrift L, Darmstadt 1974, II, 15 (S. 85).

Wie man sieht, übernimmt al-Ghazal als Gesandter die Rolle Alexanders und Theophilos die des Dareios. Kannte al-Ghazal beziehungsweise ein späterer Bearbeiter seines Berichts[12] den Alexanderroman? Haben wir es hier mit einer literarischen Mimesis zu tun? Wir wissen tatsächlich, daß der Alexanderroman in al-Andalus zu dieser Zeit bekannt war[13]. Es liegt nichts Seltsames darin, weil sich die Figur Alexanders, der bereits im Koran (Sura 18) erwähnt wird, in der islamischen Welt stets größter Beliebtheit erfreute[14]. Es ist nicht notwendig, daß "Al-Ghazal" die Geschichte unmittelbar im Alexanderroman las. Wir finden genau dieselbe Geschichte in bezug auf Alexander in einem anonymen Buch aus dem 13. Jahrhundert, das René R. Khawan aus der Handschrift 3548 der Bibl. Nat. in Paris aus dem Arabischen ins Französische übersetzte[15]. Das Werk, das sogenannte *Buch der Listen*, sammelt jede Art kurzer Anekdoten, in denen verschiedene Personen wie Propheten, Kalifen, Wesire, Richter oder sogar Engel, durch eine kleine List ihre Schläue beweisen. Der anonyme Verfasser des Buches schlug für seine Arbeit viele Quellen nach, die am Beginn des Werkes der Reihe nach aufgelistet werden. Unter diesen befindet sich sogar das Buch des Ibn Hayyan (S. 30)[16]. Der Geschichtsschreiber kann aber unmöglich die Quelle für die List sein, die im *Buch der Listen* Alexander zugeschrieben wird, da die Anekdote in Ibn Hayyan in Verbindung mit al-Ghazal und nicht mit Alexander erzählt wird.

Wie dem auch sei, die Tatsache, daß die Becher-Anekdote in Verbindung mit Alexander eine selbständige Überlieferung außerhalb des Alexanderromans hatte, machte es möglich, daß sie von al-Ghazal für seinen Bericht umgeformt wurde und rasch Eingang in die Adab-Gattung finden konnte. Die Adab-Gattung, an sich gelehrte Abhandlungen über diverse Themen, in denen verschiedene Anekdoten nur mit einem losen roten Faden verbunden sind (das *Buch der Listen* ist ein gutes Beispiel dafür)[17], deckt sich in vieler Hinsicht mit dem Bericht des "al-Ghazal" über seinen Aufenthalt in Konstantinopel. Das *Buch über die Geizigen* des al-Dschahiz (circa 776–868/9)[18], eines Zeitgenossen des al-Ghazal, ist zum Beispiel eine umfangreiche Sammlung von Anekdoten über die Welt der Geizigen, wobei das Verhalten am Tisch besonders im Vordergrund steht. Dschahiz erweist sich dazu als ein hervorragender Kenner der Gauner, die

---

[12] Im folgenden schreibe ich "al-Ghazal" (in Klammern), um auf beide Möglichkeiten hinzuweisen.

[13] Cf. E. García Gómez, Un texto árabe occidental de la leyenda de Alejandro, Madrid 1929, und Marín, Legends.

[14] Cf. Encyclopaedia of Islam 4 (²1973) 127–129, s.v. Iskandar, und J. Friedländer, Die Chadhirlegende und der Alexanderroman, Leipzig 1913.

[15] Livre des russes, hrsg. von R. R. Khawan, Paris 1976 (ich zitiere nach der spanischen Ausgabe, El libro de las argucias, Barcelona 1992, Buch II, Kap. VII, S. 241).

[16] Da nur der erste Teil des *Buch(s) der Listen* auf uns gekommen ist (Kapitel XI–XX sind verlorengegangen), sollte man in Erwägung ziehen, ob Ibn Hayyan für den uns verlorenen Teil als Quelle diente. Das nicht erhaltene Kapitel XII über die Listen der Dichter enthielt möglicherweise einige Anekdoten über den sprichwörtlich schlauen al-Ghazal, aber sicherlich nicht die jetzt uns betreffende, da diese bereits Alexander zugeschrieben wird.

[17] Cf. Encyclopaedia of Islam 1 (²1954) 175f., s.v. Adab, und Kreiser, Lexikon, Bd. I, s.v. Adab.

[18] Cf. Encyclopaedia of Islam 3 (²1962) 385–387, s.v. al-Djahiz, und Kreiser, Lexikon, Bd. I, s.v. Dschahiz. Es liegt eine spanische Übersetzung des Buches: Al-Yahiz, Libro de los avaros, übers. von S. Fanjul, Madrid 1984, vor.

Anlaß zu manchen Anekdoten des al-Ghazal zu geben scheinen. Es ist sicherlich kein Zufall, daß der Ursprung der Makame, einer anderen literarischen Gattung, in der nun ein einziger Gauner zum Verbindungspunkt verschiedener Episoden wird[19], laut manchen Forschern genau in Dschahiz' Buch zu suchen ist. Der berühmte Gauner Abu l-Fath in al-Hamadanis Buch (Ende des 10. Jahrhunderts)[20] erinnert wieder an die "subversive" Rolle des al-Ghazal am konstantinopolitanischen Hof.

Die Vorliebe der Araber für solche Anekdoten läßt also vermuten, daß "al-Ghazal" die Becher-Episode einfach vom Hörensagen kannte, ohne jemals den Alexanderroman gelesen zu haben. Die kleinen Unterschiede zwischen der Rolle Alexanders und der von al-Ghazal in den beiden Versionen der Anekdote lassen aber verschiedene Interpretationen zu[21]. Was auch immer die Quelle für "al-Ghazal" gewesen sein mag, die uns betreffende Frage besteht eher darin, warum "al-Ghazal" genau diese Anekdote für die Darstellung seines Aufenthalts in Konstantinopel verwendete. Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns zuerst Byzanz zuwenden. So können wir erfahren, ob "al-Ghazal" mit dieser Anekdote irgendwie auf Gepflogenheiten des byzantinischen Hofes anspielen wollte.

Bei Athenaios (3. Jahrhundert n. Chr.) lesen wir zum Beispiel, daß es bei den alten makedonischen Königen Sitte war, zu besonderen Anlässen an die Gäste die Becher der königlichen Tafel zu verschenken[22]. Es fehlt uns an Quellen, aber es ist nicht gänzlich abwegig, zu vermuten, daß diese großzügige Sitte bei den hellenistischen und römischen Kaisern weiterlebte, da Großzügigkeit und Wohltätertum immer ein fixer Bestandteil der kaiserlichen Ideologie war. So hören wir öfters von Geldgeschenken nach üppigen Gastmählern, natürlich auch in bezug auf Alexander[23]. Der Verfasser des Alexanderromans könnte also die Sitte aus der höfischen Praxis seiner Zeit gekannt und davon ausgehend die Anekdote frei gestaltet haben. Es ist aber gut möglich, daß diese Praxis weiterlebte — bis in die byzantinische Zeit. Tatsächlich verschenkten am byzantinischen Kaiserhof die Kaiser zu besonderen Anlässen an die Palastbeamten nicht nur die üblichen Geldmünzen[24], sondern auch bestimmte Teile

---

[19] Cf. Encyclopaedia of Islam 6 ([2]1986) 107–115, s.v. Makama, und Kreiser, Lexikon, Bd. II, s.v. Makamen.

[20] Al-Hamadani, Vernunft ist nichts als Narretei (Die Maqamen), übersetzt von G. Rotter, Tübingen 1982.

[21] Alexander versucht, unbemerkt mehrere Becher zu stehlen, während al-Ghazal offen einen einzigen Becher vom Tisch nimmt, um Theophilos zu provozieren (s. weiter unten). Falls "al-Ghazal" den Alexanderroman gelesen hat, hat er die Geschichte bewußt umgeformt. Wenn dies aber nicht der Fall ist, dann hat er möglicherweise die Anekdote aus einer anderen schriftlichen oder mündlichen Quelle so übernommen.

[22] Athenaios IV, 128c in bezug auf das Hochzeitsmahl des Karanos. Die Becher waren aus Silber.

[23] Plutarchos, Alexander 23, 6.

[24] Das Geld könnte dann vermutlich in kostbaren Bechern oder Tellern übergeben werden (cf. bereits Herodotus 3, 130), woraus die Sitte entsprungen wäre, eben dieses Tischgeschirr zu verschenken. In De cerim. II, 15 (vol. I, S. 585 Bonn) lesen wir z.B.: ... μετὰ τὸ ἀναστῆναι τῆς τραπέζης τὸν βασιλέα πρὸ τοῦ ἐξελθεῖν τοὺς φίλους, διὰ τοῦ τῆς τραπέζης ἐδόθησαν ἐν χρυσοῖς διαλίθοις σκουτελλίοις, τοῖς μὲν ... ἀνὰ μιλιαρησίων πεντακοσίων, τοῖς δὲ ... μιλιαρήσια ,γ. In seinem ausführlichen Kommentar zur Stelle schreibt Reiske "Mos olim erat, si quid nummorum alicui donare vellent, in scypho aut in scutula porrigendi" (vol. II, S. 694).

des Geschirrs, wie zum Beispiel Pseudo-Kodinos berichtet. In diesem aus der Palaiologenzeit stammenden Zeremonienbuch steht geschrieben, daß die Gäste an der kaiserlichen Tafel goldene oder silberne Teller bekommen, jedoch nur der *Megas Domestikos* die Teller als Geschenke des Kaisers behalten darf[25]. Ich konnte keine Quelle ausfindig machen, welche die Praxis, den Gästen die Becher zu schenken, für das byzantinische 9. Jahrhundert bestätigt[26], obwohl der für das byzantinische Zeremoniell charakteristische Konservativismus eine solche Neuerung des Zeremoniells in der Palaiologenzeit eher unwahrscheinlich erscheinen läßt. Die im Zeremonienbuch des Konstantinos VII. Porphyrogennetos öfters erwähnten Geschenke des Kaisers nach dem Gastmahl[27] bestehen meistens aus Geldmünzen, andere Geschenke sind aber nicht auszuschließen[28].

Wollte also der Bericht über die Gesandtschaft des al-Ghazal die vermutlich überall im Mittelmeer bekannte Großzügigkeit des prächtigen byzantinischen Kaiserhofes in Verruf bringen? Man kann diese Frage bejahen und gleichzeitig die literarische Vorlage für die Anekdote weiter im Alexanderroman sehen[29], da gerade die literarische Bearbeitung des Berichts eine sehr gezielte politische Absicht verfolgt. Bestätigt wird diese Vermutung durch einen Bericht über die Gesandtschaft von Patriarch Ioannes Grammatikos an den Hof des Kalifen von Bagdad, die ebenfalls während der Regierung des Theophilos stattgefunden haben soll. Unsere Quelle ist nun eine byzantinische Chronik des 10. Jahrhunderts, die sogenannte Fortsetzung des Theophanes[30]. Chronologie und Historizität dieser griechischen Gesandtschaft sind von der Forschung wiederholt erötert worden[31], betreffen uns aber hier ebenso wenig wie die Historizität des Berichts — nicht aber des Aufenthalts — des "al-Ghazal". Interessant ist für uns eher der polemische Ton der griechischen Quelle.

Im Text des Theophanes Continuatus versieht Kaiser Theophilos Ioannes Grammatikos mit vielen Geschenken für den Kalifen, "damit das Reich der Römer bewun-

---

[25] Pseudo-Kodinos, Traité des offices, hrsg. von J. Verpaux, Paris 1966, Kap. IV (S. 217).

[26] In einem Taktikon des ausgehenden 10. Jhs. sind dennoch die Notare des Vestiarions mit dem βλέπειν τὴν τῶν χρυσῶν σκουτελίων ἀπὸ τῆς τραπέζης ἔπαρσιν beauftragt, sicherlich um mögliche "Verluste" zu vermeiden (N. Oikonomidès, Les listes de préséance byzantines des IXe et Xe siècles, Paris 1972, S. 276).

[27] Die Stellen bei Treitinger, Kaiseridee, S. 101–103. Vgl. z.B. De Cerim. II, 18 (vol. I, S. 607 Bonn), wobei der Kaiser zu den Brumalien ἐπὶ τῆς τραπέζης διὰ τῆς οἰκείας χειρὸς τοῖς συνεστιωμένοις αὐτῷ φίλοις Münzen schenkt.

[28] Cf. De Cerim. II, 15 (vol. I, S. 584–586 Bonn) zu Geschenken an die arabischen Gäste des Kaisers.

[29] Es interessiert uns hier nicht, ob die Anekdote eine historische Grundlage hat oder nicht. Es ist aber gut möglich, daß al-Ghazal tatsächlich am kaiserlichen Tisch speiste. Maqqari, S. 631, berichtet nach Ibn Hayyan, daß der Kaiser al-Ghazal an seinen Tisch einlud, daß sich aber der Araber wegen des Weinverbotes weigerte, der Einladung Folge zu leisten. Gleich nach diesem Satz sitzt al-Ghazal jedoch neben dem Kaiser. Pons Boigues, Ensayo, S. 43, hat die Szene nicht getreulich wiedergegeben (cf. also Vasiliev, Byzance et les Arabes, S. 185f.).

[30] Theoph. Cont. 95–99 (Bonn). Meine Einführung in die Byzantinistik begann 1988 mit einem anregenden Seminar von Paul Speck über ebendiese Chronik, die nach 13 Jahren hier abermals Anlaß für einige Erwägungen wird.

[31] Cf. Signes Codoñer, El periodo, S. 403–417.

dert und von ausländischen Völkern verehrt wird", und mit vier Kentenaria Gold, die der Gesandte wie "Sand" "nach Belieben" verschenken sollte. Ioannes hat auch zwei mit goldenen Steinen besetzte Wasserkrüge zum Händewaschen dabei, die er nach Bagdad mitbringt. Während Ioannes eines Tages mit den Arabern bei Tisch saß, zerbrach er, dem Anschein nach versehentlich, einen der Wasserkrüge. Die Anwesenden schienen tief erschüttert über den Verlust eines so prächtigen Gefäßes, Ioannes aber ließ sofort den zweiten Wasserkrug herbeibringen und schenkte dem zerbrochenen Stück keine weitere Beachtung, so daß die Sarazenen nicht umhin konnten, seinen Edelmut zu bewundern. Die Fortsetzung der Szene ist vorauszusehen: Der Kalif ist in seinem Ehrgefühl getroffen und läßt infolgedessen viele byzantinische Gefangene frei, um die Pracht des Byzantiners zu übertreffen. Der volkstümliche Ursprung der Anekdote wird uns durch das Wort für die Wasserkrüge, χερνιβόξεστα (Leitmotiv der Erzählung), indirekt bezeugt. Der griechische Verfasser schreibt nämlich dieses Wort der Umgangsprache zu: σκεύη ..., ἃ ἡ κοινὴ γλῶττα καὶ μὴ καθαρὰ καλεῖ χερνιβόξεστα.

Die Parallele mit der zeitgenössischen Gesandtschaft des al-Ghazal ist offenkundig. In beiden Berichten überrascht der Gesandte bei Tisch seinen hochgestellten Gastgeber durch eine kleine List. Daß der Zweck in beiden Fällen propagandistisch ist und mit der damaligen Rivalität zwischen Islam und Byzanz zu tun hat, wird durch eine andere Anekdote aus dem Bericht des "al-Ghazal" bestätigt. Die französische Zusammenfassung von Lévi-Provençal lautet wie folgt:

> À l'arrivée de la députation musulmane dans la capitale byzantine, un fonctionnaire, l'introducteur des ambassadeurs, fut chargé de la mettre au courant du protocole de la cour. C'est ainsi qu'al-Ghazal fut invité, lorsqu'il se réndrait à l'audience de Théophile, à se prosterner devant le souverain: il refusa net, alléguant qu'un Musulman digne de ce nom n'avait à s'humilier que devant son Créateur. On usa alors d'un subterfuge: la porte par laquelle les ambassadeurs devaient pénetrer dans la salle d'audience impériale fut maçonnée sur une partie de sa hauteur. De cette façon, pour entrer, al-Ghazal serait obligé de se baisser, ce qui équivaudrait à une prosternation. Mais c'était mal conaître l'astuce du Cordouan: au moment de pénétrer en présence de l'empereur, il se retourna, entra à reculons par la porte basse, montrant ainsi face au trône la partie moins honorable de son individu, puis faisant brusquement demi-tour, il se redressa et adressa au souverain un salut de la tête. Théophile ne put réprimer un sourire d'admiration et dit aux dignataires qui l'entouraient: *Les sages ont eu raison de dire que c'est à l'envoyé qu'on reconnaît celui qui l'envoie! Cet Andalou a certainement de la sagesse et l'esprit aiguisé!*

Hätte sich der Araber vor Theophilos verbeugt, hätte er damit natürlich seine eigene Unterlegenheit und die des andalusischen Emirs vor dem byzantinischen Kaiser anerkannt. Dies war selbstverständlich nicht im Sinne der Gesandtschaft, so daß sich al-Ghazal weigert, die Proskynese zu vollziehen, und sich umdreht, um dem Kaiser seinen Rücken zu zeigen. Damit entkommt al-Ghazal der Proskynese, die für die Byzantiner immer die formelle Anerkennung der Göttlichkeit des Kaisers bedeutete und darüber hinaus ein Zeichen der übergeordneten Stellung ihres Reiches

ihren Nachbarn gegenüber war[32]. Mehr noch, der Araber beleidigt mit seiner Tat die kaiserliche Würde tief. Der historische Theophilos hätte sicherlich nicht so gutgelaunt wie in der arabischen Erzählung auf eine so grobe Provokation reagiert. Die Anekdote ist also wiederum ahistorisch, reflektiert jedoch abermals die ideologische Rivalität zwischen Byzanz und dem Islam und basiert auf den historischen Umständen des 9. Jahrhunderts. Gibt es auch hier wie im vorhergehenden Fall etwaige literarische Parallelen, die ein wenig Licht auf den Sinn beziehungsweise Ursprung dieser Anekdote werfen könnten?

Der italienische Schriftsteller Giulio Cesare della Croce (1550–1609) schrieb anfangs des 17. Jahrhunderts *Le sotilissime astuzie di Bertoldo*, ein Buch, das sich gleich nach dessen Publikation im Jahre 1606 großen Erfolges erfreute. Das Buch bestand aus lose aneinandergereihten Anekdoten volkstümlichen Charakters, in denen ein einfacher Bauer namens Bertoldo durch seine Listen beziehungsweise seine Einfältigkeit den Fallen und gezielten Fragen des Langobardenkönigs Albuin stets erfolgreich ausweicht. Nur die Personen des Königs und Bertoldos halten die Anekdoten zusammen: Dies ist offenkundig dasselbe Schema, das wir im Bericht des "al-Ghazal" angetroffen haben, wobei Bertoldo jetzt die Rolle des Arabers, Albuin die des Theophilos übernimmt. So ist es auch nicht verwunderlich, daß eine der Episoden, die Bertoldo darstellt, genau unserer zweiten Anekdote des al-Ghazal entspricht. Lesen wir aber zuerst den Abschnitt im Wortlaut:

> Re: Ah, villan tristo, io voglio al tuo dispetto che tu t'inchini, come tu torni alla presenza mia. Bertoldo: Ogni cosa può esser, ma duro gran fatica a crederlo. Re: Domatina si vedrà l'effetto; va' pur a casa per questa sera. Partissi Bertoldo, e il Re fece abbassar l'uscio della sua camera tanto che chi voleva entrare in essa, bisognava per forza inchinarsi con il capo; e ciò fece acciò che Bertoldo alla tornata ch'ei faceva si dovesse inchinare nell'entrare e cosí venisse a fargli riverenza al suo dispetto. E cosí stava aspettando il giorno per vedere il successo della cosa. La matina l'astuto Bertoldo tornò alla corte, come era suo solito, e veduto l'uscio abbassato in quella maniera pensò subito alla malizia e conobbe che il Re aveva fatto far questo solamente perché esso nell'entrare a lui se le inchinasse; onde in cambio di chinare il capo e abbassarlo nell'entrare dentro, voltò la schiena ed entrò all'indietro a tal che, in cambio di far riverenza al Re, gli voltò il podice e l'onorò con le natiche. Allora il Re conobbe che costui era astuto sopra gli altri astuti ed ebbe caro simil piacevolezza . . .[33].

Nicht nur die Darstellung ist in den zwei Berichten sehr ähnlich (beachtenswert ist die fröhliche Reaktion beider Herrscher), sondern auch ihr Zweck: Bertoldo und al-Ghazal machen in ihrer Einfalt die Raffinements der Macht lächerlich. Dennoch wird Bertoldo in dieser Anekdote zum Symbol des einfachen Volkes, während al-

---

[32] R. Guilland, La céremonie de la προσκύνησις, Rev. Ét. Grecques 59–60 (1946–1947) 251–259, und Treitinger, Kaiseridee, S. 84–94.

[33] Croce, Bertoldo, S. 44f. Der Herausgeber Piero Camporesi schreibt in der Anmerkung zur Stelle: "Le rozze maniere di Bertoldo appartengono all tipologia del galateo alla riversa". Ich danke Prof. Antonio Bravo für den Hinweis auf diese Stelle.

Ghazal, obwohl ein Gauner avant-la-lettre, nicht nur den byzantinischen Kaiser beleidigen will, sondern als Gesandter auch die Überlegenheit des eigenen Landes, sei es auch nur an Schlauheit, vertreten muß. Obwohl della Croce chronologisch sechs Jahrhunderte nach der arabischen Quelle schreibt, scheint typologisch betrachtet das burleske Element und der Spott an der Macht der italienischen Version vor dem "patriotischen" Engagement im Bericht des "al-Ghazal" zu existieren. Dies würde bedeuten, daß der arabische Schriftsteller möglicherweise die Anekdote aus Volksmärchen kannte und sie später in seinem Sinne propagandistisch in den Bericht der Gesandtschaft einarbeitete. Es stellt sich nun die Frage, wo er solche Geschichten hören konnte.

Wir wissen, daß die Hauptquelle für Croce's Buch ein *Dialogus Salomonis et Marcolphi* war, dessen erste uns bekannte Fassung im 10. Jahrhundert auf Latein geschrieben wurde und, wie der Name Markolf selbst (marca+wolf) bezeugt, germanischer Herkunft ist[34]. In diesem mittelalterlichen *Dialogus* übernimmt die Rolle des Bertoldo ein gewisser Marcolphus, der jetzt vor dem sprichwörtlich weisen König Salomon auftritt. Fast alle Listen des Marcolphus tauchen wieder in Croce's Buch auf, aber ausgerechnet die uns betreffende nicht. Dennoch wissen wir, daß es verschiedene Versionen dieses populären Dialoges gab. Elemente der Anekdote sind außerdem verstreut im lateinischen *Dialogus* zu finden. Zum Beispiel zeigt Marcolphus König Salomon sein Hinterteil[35] oder Salomon verbeugt sich (!) vor Marcolphus, indem er, ohne vom Pferd abzusteigen, den Kopf durch die niedrige Eingangstür von Marcolphus' Haus hineinsteckt[36]. Ich hege daher keinen Zweifel daran, daß Croce die Anekdote der herabgenommenen Oberschwelle der Tür in einer Version des Dialoges fand, die ich hier nicht genauer bestimmen kann.

Mit dem lateinischen Dialog befinden wir uns im 10. Jahrhundert. Byzantinische Pendants zu diesem Spottdialog sind uns zwar nicht bekannt, obwohl die Popularität König Salomons als Dialogpartner während der ganzen Antike[37] hätte erwarten

---

[34] Für die verschiedenen Versionen des Dialogs cf. Dict. of the Middle Ages, s.v. Salomon and Marcolf, S. 366–369.

[35] Salomon sagt dem Marcolphus "discede a me et cave, ne amplius videam te in mediis oculis". Marcolphus verläßt also die Stadt und verbirgt sich innerhalb eines Backofens mit dem Hintern nach außen. In dieser Lage findet ihn Salomon, der sich ärgert, weil Marcolphus nicht aus seiner Sicht verschwunden ist. Dieser aber antwortet: "Si non vis me videre in mediis oculis, videas me in medio culo" (Croce, Bertoldo, S. 195f.).

[36] Der lateinische Text qualifiziert dann Salomon als "dimidius" (Croce, Bertoldo, S. 183).

[37] Der Ursprung der salomonischen Dialoge ist sowohl in den Fragen zu suchen, die die Königin von Saba an Salomon in I Könige 10, 1–3 richtet, als auch in der Korrespondenz zwischen Salomon und Hiram, König von Tyrus, in Paralip. 2, 1–6. Flavius Josephus war bereits eine Art Disputatio zwischen Salomon und Hiram um die Weisheit bekannt, wobei ein gewisser Tyrer namens Abdemonos, Vorläufer unseres Markolfs, die Rätsel Salomons erfolgreich löste (Antiquitates 8, 143–146; Contra Apionem 1, 115–120). Eine Contradictio Salomonis wird im Jahre 494 während des 1. römischen Konzils in den Kanon der apokryphen Schriften eingereiht (PL 59, 164A und 179f.). Aus dem 5. Jhr. stammt die sogenannte Διαθήκη Σολομῶντος, in der der alttestamentliche König mit dem Dämonen über verschiedene Quästionen polemisiert (ed. C. C. McCown, Leipzig 1922). Die Listen König Salomons sind auch im Islam bekannt: vgl. S. S. Ali, King Solomon's strategy of deception, Islamic Quaterly 24 (1990) 59–65.

lassen, daß solche Parodien im griechischen Orient, wenn nicht üblich, so doch zumindest bekannt waren. Wenn man jedoch bedenkt, daß der byzantinische Kaiser in den griechischen Quellen öfters als ein neuer Salomon auftritt[38], daß er sogar auf dem Thron Salomons sitzt[39], liegt die Vermutung nahe, daß mittelalterliche Parodien der Weisheit Salomons vielleicht zum Teil auch den byzantinischen Kaiser als Ziel hatten. Zwar wurde Salomon auch vom Islam beansprucht und als frommer Weltherrscher gefeiert[40], er war aber kein dauerndes Modell wie in Byzanz. Dies würde nicht nur hinlänglich erklären, warum solche Parodien in Byzanz nicht willkommen waren, sondern auch warum sich der Verfasser des arabischen Berichts des "al-Ghazal" gerade dieser Parodie bediente, als er sich über die Überlegenheit des byzantinischen Kaisers lustig machen wollte. Es ist jedoch durchaus möglich, daß die Symbolik Salomons, den letzten Endes sowohl der Islam als auch das Christentum für sich beanspruchten, gar keine Rolle bei der Wahl der Anekdote für den Bericht des "al-Ghazal" spielte: Der arabische Verfasser hätte dann für seinen Bericht einfach eine ihm bekannte Anekdote des salomonischen Zyklus verwendet, um die Figur des byzantinischen Kaisers zu beleidigen.

Die Interpretation zweier kurzer Stellen aus dem Bericht des "al-Ghazal" hat uns gezeigt, daß die Rivalität zwischen Byzanz und dem Islam nicht nur an Kriegen gemessen werden kann, sondern auch an der ausführlichen Analyse nebensächlicher Episoden, die zwar an sich kaum Historizität besitzen und eher märchenhaft wirken, die aber die historischen Umstände der Zeit zum Teil besser als die von Historikern oft zitierten nackten Tatsachen reflektieren.

Im 9. Jahrhundert hatte die arabische Welt endgültig auf die Vernichtung des byzantinischen Reiches verzichtet. Es gab nach wie vor ständige Kriege und Raubzüge in Kleinasien, die gelegentlich wichtige Städte (wie Amorion im Jahre 838 während der Regierung des Theophilos) erreichten, das Kalifat gab sich aber mit dem politischen *statu quo* zufrieden und dachte nicht mehr an die Annexion neuer Gebiete. Beidseits der

---

[38] Die Bautätigkeit der byzantinischen Kaiser wurde immer — und sei es auch nur rhetorisch — an Salomons Tempel gemessen. Deswegen rief Justinian, als er die Hagia Sophia vollendet sah, "Salomon, ich habe dich besiegt" (vgl. Dagron, Empereur, S. 125, und J. Koder, Justinians Sieg über Salomon, Θυμίαμα στη μνήμη της Λασκαρίνας Μπούρα, Athen 1994, S. 135–142). Verschiedene Kaiser haben sich mit Salomon verglichen (vgl. Dagron, Empereur, S. 220 und 261; G. Dagron, Judaïser, Trav. et Mém. 11 [1991] 359–380, hier 378–380, und bes. Tougher, Wisdom). Obwohl der Vergleich mit Salomon nicht selten vorkommt, wird der byzantinische Kaiser allerdings noch öfter als "neuer David" gepriesen (vgl. Dagron, Empereur, S. 69–73, 158, 281, 289 und 314).

[39] Der salomonische Thron wurde gerade von Theophilos rekonstruiert. Luitprand von Cremona beschrieb den Thron im 10. Jhr. (Antapodosis 6, 5 = ed. I. Becker, S. 154f.). Für die Stellen s. besonders Treitinger, Kaiseridee, S. 134f., wo folgendes zu lesen ist: "Es mag hier vielleicht — abgesehen von dem Bestreben, den Abbasiden in Bagdad nicht nachzustehen, die einen solchen Thron besaßen — einmal die alte Legende wieder erwacht sein, daß der Besitz und Gebrauch des Salomonischen Thrones Zeichen des Sieges und der rechtmäßigen Herrschaft als Nachfolger der alten Könige bedeute".

[40] Er wird häufig im Koran zitiert. Ein Kalif, Sulayman (715–717), trägt auch seinen Namen. Vgl. Encyclopaedia of Islam 9 (²1977) 822–824, s.v. Sulayman b. Dawud: "S. along with Alexander enjoys the distinction of being designated a true Apostle of God, a divine mesenger and prototype of Muhammad". Für die Verbindung zwischen Salomon und Alexander im Islam s. z.B. Marín, Legends, S. 72f. und 85f.

Grenze der Taurusgebirge hatten sich die christliche und islamische Bevölkerung einander angepaßt, ein Umstand, der, wie schon anfangs erwähnt, die Geburt der sogenannten arabo-byzantinischen Epik gerade im 9. Jahrhundert ermöglicht. Diese relativ stabile Lage erklärt, daß der Islam und Byzanz ein gegenseitiges wachsendes Interesse für einander zeigen. So läßt sich Theophilos einen Palast nach arabischem Muster bauen[41] und geht durch die Straßen Konstantinopels spazieren, um sich die Beschwerden der Bevölkerung anzuhören, wie es Harun ar-Rashid zur selben Zeit tut[42]. Gleichzeitig blüht während der Regierung des Kalifen al-Mamun die berühmte Bayt al-Hikma[43], wo griechische Bücher, die der Kalif zum Teil vom Konstantinopel bekommt[44], ins Arabische übersetzt werden.

Diese kulturelle Annäherung, die ihren Höhepunkt gerade im zweiten und dritten Jahrzehnt des 9. Jahrhunderts erreicht, läuft aber parallel zu einer gegenseitigen ideologischen Abgrenzung, die nicht nur Unterschiede betonen will, sondern darüber hinaus versucht, den Feind herabzusetzen. Manche Beispiele dafür finden wir in den griechischen Quellen dieser Zeit, welche meines Wissens bis jetzt nicht in ihren Zusammenhang gestellt worden sind. Es handelt sich nicht um dogmatische Widerlegungen, die sich etwa mit dem Leben Muhammeds oder den Suren des Korans befassen[45], sondern um patriotisch gesinnte Episoden oder Darlegungen, die die politischen und kulturellen Ansprüche der zeitgenössischen Araber in Verruf bringen wollen[46]. Ihrerseits findet man bei den Arabern Schriften oder Anekdoten wie unseren Bericht des "al-Ghazal", die die kulturelle oder politische Überlegenheit der Byzantiner völlig desavouiren, zum Teil indem man die Byzantiner selbst als Barbaren betrachtet. Der oben erwähnte Dschahiz schreibt zum Beispiel in einer polemischen Schrift gegen die Byzantiner (ich folge der französischen Übersetzung des Passus)[47]:

---

[41] Theoph. Cont. 98–99 (Bonn). Für einen Überblick vgl. A. Grabar, Le succès des Arts Orientaux à la Cour Byzantine sous les Macédoniens, Münchner Jahrb. der bildenden Künste 2 (1951) 32–60.

[42] Theoph. Cont. 86–88 (Bonn). Die Legende des Theophilos ist seit dem bahnbrechenden Aufsatz von Ch. Diehl, La légende de l'empereur Théophile, Semin. Kondak. 4 (1931) 33–37, kaum weiter erforscht worden. Vgl. auch A. Markopoulos, The rehabilitation of emperor Theophilos, in: Brubaker, Byzantium, S. 37–49.

[43] Cf. Y. Eche, Les bibliothèques arabes publiques et semipubliques en Mésopotamie et en Egypte au Moyen Âge, Damaskus 1967, und M. J. L. Young — J. D. Latham — R. B. Serjeant (Hrsgg.), Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period, Cambridge 1990.

[44] Vgl. J. Signes Codoñer, La diplomacia del libro en Bizancio. Algunas reflexiones en torno a la posible entrega de libros griegos a los árabes en los siglos VIII–IX, Scrittura e civiltà 20 (1996) 153–187.

[45] S. dazu am besten A.-Th. Khoury, Les théologiens byzantins et l'Islam, Leiden 1969.

[46] S. z.B.: 1) die Darstellung des Einzelkampfes zwischen einem Araber und einem Griechen in Theoph. Cont. 114–116 (Bonn) (Signes Codoñer, El periodo, S. 504f.); 2) wie sich der Heilige Konstantin laut dem Verfasser seiner slavonischen Vita über die Araber während seines Aufenthalts in Bagdad ausgesprochen hat ("c'est de nous que tous les arts sont sortis", übers. von F. Dvornik, Les légendes de Constantin et Méthode, Hattiesburg 1969, S. 357) einen Passus der Taktika Leons des Weisen, wo man über die Araber schreibt, daß sie ἐπὶ τὸ πολὺ Ῥωμαίους μιμοῦνται (PG 107, 973 D).

[47] I. S. Alouche, Un traité de polémique christiano-musulmane au IXe siècle, Hesperis 26 (1939) 123–155, bes. 134f.

> Si le peuple musulman savait que les Chrétiens, en particulier les Byzantins [= Rum], n'ont ni science, ni littérature, ni vues profondes, mais qu'ils sont seulement habiles de leurs mains dans la tournure, l'ébanisterie, la sculpture, le tissage des étoffes de soie, il ne les compterait plus parmi les gens cultivés et supprimerait leurs noms du Livre des philosophes et des sages, car *la Logique*, le traité de *la Génération et de la Corruption*, *la Météorologie* et autres ouvrages sont d'Aristote qui n'était ni chrétien, ni byzantin; l'*Almageste* est l'oeuvre de Ptolémée qui n'était ni chrétien, ni byzantin; la *Médecine* est de Galien qui n'était ni byzantin, ni chrétien; il en est de même des ouvrages de Démocrite, Hippocrate, Platon etc. Tous ces hommes appartenaient à un peuple qui a disparu, mais dont le génie a laissé des traces: ce sont les Grecs. Leur religion n'était pas celle des Chrétiens, leur littérature n'avait rien de commun avec la leur. Les Grecs étaient des savants, les Byzantins sont des artisans.

Die Rivalität zwischen Byzanz und dem Islam war zu Beginn des 9. Jahrhunderts in ein stetig ansteigendes Nationalbewußtsein gemündet, das als logische Reaktion gegen die tatsächliche Annäherung beziehungsweise Berührung der zwei Kulturen betrachtet werden muß. Dieses Identitätsgefühl der Araber den Byzantinern gegenüber und umgekehrt wurde aber natürlich von den jeweiligen Mächten gefördert. Wir haben es also mit Propaganda zu tun, und diese Propaganda wurde zweifelsohne am Hof und durch Gesandtschaften ausgeübt. Berichte werden geschrieben, Anekdoten oder Geschichten werden erfunden, die die bestehende Kluft zwischen den zwei Kulturen vergrößern und dem wachsenden Nationalismus beider Gegner Argumente liefern sollen, die nicht mehr ausschließlich religiöser Natur sind[48]. Die Araber verachten jetzt die kulturellen Ansprüche der Byzantiner und, wie wir in der soeben analysierten Stelle des Dschahiz gesehen haben, weisen abwertend sogar deren griechische Herkunft zurück[49], während

---

[48] *Pace* D. Obolensky, Nationalism in Eastern Europe in the Middle Ages, Trans. of the Royal Hist. Soc. 22 (1972) 1–16 (Nachdr. in ders., The Byzantine Inheritance of Eastern Europe, London 1982, Nr. XV), der dieses Nationalgefühl nur in den mittelalterlichen slawischen Nationen des Balkans entdeckte und es dem byzantinischen Reich verwehrte. Laut Obolensky betrachteten die Byzantiner "the political community to which they belonged as immesurably superior to all other states of the earth. But the Byzantine Empire was not a national state but a polity which, by virtue of its Roman and Christian inheritance, claimed to be universal. Despite the aberrant tendencies displayed by a few of its intellectuals in the late Middle Ages [hier ist sicher Plethon gemeint], it is not to Byzantium that we must look for evidence of nationalism in Eastern Empire". Die Frage ist meiner Meinung nach eher, ob ein multinationales Reich wie Byzanz auch ein übernationales (letzten Endes auch nationales) Bewußtsein entwickeln kann, das nicht durch die Sprache oder Herkunft, sondern durch die Kultur und Religion ihrer Einwohner bestimmt wird. Um darauf eine Antwort zu finden, müssen wir nach Konfrontationen mit anderen Kulturen nicht im Inneren, sondern im Äußeren des Reiches suchen.

[49] In dem jüngst erschienenen Buch von D. Gutas, Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd–4th/8th–10th centuries), London — New York 1998 (s. bes. S. 83–95: "Foreign Policy and the Translation Movement: The Ideology of Antibyzantinism as Philhellenism") sind weitere Stellen von arabischen Schriftstellern kommentiert, die die kulturelle Verwandtschaft zwischen den Byzantinern und den alten Griechen bestreiten. Vgl. auch A. M. H. Shboul, Byzantium and the Arabs. The Image of the Byzantines as Mirrored in Arabic Literature, in: Byzantine Papers, hrsg. von E. und M. Jeffreys und A. Moffat, Canberra 1981, S. 43–68, und ders., Arab Attitudes Towards Byzantium: Official, Learned, Popular, in: Καθηγήτρια, Studies Presented to Joan Huxley, Camberley 1988, S. 111–128.

sich die Byzantiner als die einzigen und legitimen Erben der griechischen Kultur darstellen. Der kulturelle und damit politische Vorrang vor den Arabern wird also für die Byzantiner langsam zu einer Prestigesache, welche zur byzantinischen Renaissance entscheidend beitragen sollte. Man muß dabei beachten, daß sowohl die arabische Gelehrsamkeit der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts wie die unmittelbar darauf folgende byzantinische Renaissance antiquarischen Charakter haben und durch eine systematische, ja enzyklopädische Suche nach alten Quellen bestimmt werden. Man könnte sagen, daß der Spott der hellenisierten arabischen Gelehrten des 9. Jahrhunderts die Byzantiner zu ihren Wurzeln zurückführte.

Diese ideologische Rivalität im 9. Jahrhundert hat Paul Speck treffend geschildert: "Für die Byzantiner liegt zudem eine ganz neue Situation vor: Seit dem Altertum konnte man bei Griechen und Römern in stolzem Selbstbewußtsein davon ausgehen, daß um einen herum nur Barbaren wohnen. Jetzt aber [...] stellten die Byzantiner fest, daß um sie herum andere Reiche [das heißt, das Kalifat und das Frankenreich] waren, die nicht nur politisch bedeutend waren, sondern auch kulturelle Ansprüche im Sinne der oben geschilderten Nachfolge Roms hatten. [...] Tatsächlich ist diese ziemlich unerwartete Erkenntnis, daß es solche Nachbarn mit eigenen Ansprüchen gibt, wohl der Hauptgrund für die oben geschilderte byzantinische Renaissance gewesen. Diese Nachbarn zwingen sozusagen Byzanz dazu, die vernachlässigte spätantike, also römische Komponente seiner Kultur wieder aufzunehmen"[50]. Der von uns interpretierte Bericht des "al-Ghazal" verdeutlicht nun abermals diese von Paul Speck beschriebene Konkurrenz zweier (beziehungsweise dreier) Kulturen — und sei es nur im Scherz.

Bibliographie

Brubaker, Byzantium
L. Brubaker (Hrsg.), Byzantium in the Ninth Century: Dead or Alive?, Aldershot 1998.

Croce, Bertoldo
G. C. della Croce, Le sottilissime astuzie di Bertoldo. Le piacevoli e ridicolose simplicità di Bertoldino. Col Dialogus Salomonis et Marcolphi e il suo primo volgarizzamento a stampa, hrsg. von P. Camporesi, Turin 1978.

Dagron, Empereur
G. Dagron, Empereur et prêtre. Étude sur le césaropapisme byzantin, Paris 1996.

García Gómez, A propósito
E. García Gómez, A propósito de Ibn Hayyan, Al-Andalus 11 (1946) 395–423.

García Gómez, Al-Hakam II
E. García Gómez, Al-Hakam II y los beréberes según un texto inédito de Ibn-Hayyan, Al-Andalus 13 (1948) 211–226.

[50] P. Speck, Ideologische Ansprüche — historische Realität. Zum Problem des Selbstverständnisses der Bzyantiner, in: A. Hohlweg (Hrsg.), Byzanz und seine Nachbarn, München 1996, S. 20–45.

Grégoire, Epopée
H. Grégoire, Autour de l'epopée byzantine, London 1975.

Kreiser, Lexikon
K. Kreiser u.a. (Hrsgg.), Lexikon der islamischen Welt, 3 Bde., Stuttgart 1974.

Levi-Provençal, Un échange
E. Levi-Provençal, Un échange d'ambassades entre Cordoue et Byzance au IXe siècle, Byzantion 12 (1937) 1–24.

Levi-Provençal, Historia
E. Levi-Provençal, Historia de la España musulmana 711–1031, in: R. Menéndez Pidal (Hrsg.), Historia de España, vol. IV, Madrid 1982.

Maqqari
R. Dozy u.a. (Hrsgg.), Analectes sur l'histoire et la littérature des arabes d'Espagne par al-Makkari, Leiden 1855–1861, vol. I (Nachdr. Amsterdam 1967).

Marín, Legends
M. Marín, Legends of Alexander the Great in Moslem Spain, Graeco-Arabica 4 (1991) 71–86.

Pons Boigues, Ensayo
F. Pons Boigues, Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos españoles, Madrid 1898 (Nachdr. Frankfurt a. M. 1993).

Signes Codoñer, El periodo
J. Signes Codoñer, El periodo del segundo iconoclasmo en Theophanes Continuatus, Amsterdam 1995.

Tougher, Wisdom
S. F. Tougher, The Wisdom of Leo VI, in P. Magdalino (Hrsg.), New Constantines. The Rythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th–13th Centuries, London 1994, S. 171–179.

Treitinger, Kaiseridee
O. Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell, Jena 1938.

Vasiliev, Byzance et les Arabes
A. A.Vasiliev, Byzance et les Arabes, hrsg. von H. Grégoire — M. Canard, Brüssel 1935.

Islamische und byzantinische Geschichtsschreibung

Gotthard Strohmaier

Eine Festschrift für den verehrten Jubilar und diskussionsfreudigen Kollegen gibt dem Arabisten eine hoffentlich wohlwollend aufgenommene Gelegenheit, die Ansätze eines Dialogs zwischen der Byzantinistik und der Kunde vom mittelalterlichen Islam ein wenig zu vertiefen. Das Urteil über die Zuverlässigkeit und die jeweils vorauszusetzende Unabhängigkeit der griechischen und arabischen Quellen entscheidet über die Historizität, wenn von den gleichen Ereignissen berichtet wird. Wenn sie in einzelnen Punkten übereinstimmen und nicht voneinander abgeschrieben haben können oder sonstwie voneinander beeinflußt sind, dürfen wir ihnen Vertrauen schenken. Zum Beispiel erzählt aṭ-Ṭabarī übereinstimmend mit byzantinischen Quellen von einem jüdischen Wahrsager, der vor dem Kalifen Yazīd II. (720–724) auftrat. Die Byzantiner bringen den Vorfall in tendenziöser Weise mit dem Entstehen ihres Ikonoklasmus in Verbindung, was von aṭ-Ṭabarī nicht unterstützt wird. Die Gestalt des jüdischen Wahrsagers hingegen kann nicht aus der byzantinischen Legende in die arabische Historiographie eingedrungen sein, wenn diese von ihren ureigenen in Damaskus am Kalifenhof geschehenen Ereignissen handelt[1].

Um dies plausibel zu machen, soll im folgenden eine schlichte Darstellung der Selbständigkeit der muslimischen Geschichtsschreibung, ihrer Größe und ihrer Grenzen geboten werden. Die gelegentlichen Vergleiche mit Byzanz, die dem Verfasser lehrreich erschienen, mögen dabei mit Nachsicht aufgenommen werden. Hinsichtlich ihrer Methoden und ihrer Zielsetzungen ist die arabische Historiographie eine genuine Schöpfung der Muslime[2]. Sie entstand aus dem Bedürfnis, den ungeheuren historischen Umschwung, der mit der islamischen Expansion gegeben war, in seinen einzelnen Phasen zu dokumentieren und als Vollstreckung des göttlichen Willens zu begreifen. Die aufkommenden Rivalitäten zwischen den verschiedenen religiös-politischen Parteiungen steigerten noch die Notwendigkeit einer historischen Darstellung, um den eigenen Standpunkt zu begründen und den jeweiligen Gegner ins Unrecht zu setzen. Das so entwickelte Geschichtsbewußtsein artikuliert sich besonders prägnant in einer mehr beiläufig hingeworfenen Bemerkung des Universalgelehrten al-Bīrūnī (973–1048), in der er den Indern einen Mangel an eben jenem Bewußtsein vorwirft: "Wenn die Inder in der Frage der Reihenfolge und dem geordneten Nacheinander der Daten ihrer Könige

---

[1] Anders P. Speck, Ich bin's nicht, Kaiser Konstantin ist es gewesen. Die Legenden vom Einfluß des Teufels, des Juden und des Moslem auf den Ikonoklasmus (Ποικίλα Βυζαντινά 10), Bonn 1990, S. 52; dagegen G. Strohmaier, Der Kalif Yazīd II. und sein Traumdeuter. Eine byzantinische Legende vom Ursprung des Ikonoklasmus, Jahrb. für Gesch. des Feudalismus 3 (1979) 11–17 (Nachdr. in: Strohmaier, Demokrit, S. 138–144).

[2] Zur Einführung geeignet: Rosenthal, History; V. V. Bartol'd, Glavnye trudy na arabskom jazyke po istorii Islama i ego kul'tury, in: ders., Sočinenija, Bd. 6, Moskau 1966, S. 254–270; F. C. de Blois u.a., ta'rīkh, in: Encyclopaedia of Islam 10 (²1998) 257–302.

nicht so sorglos und nachlässig wären und wenn sie nicht ihre Zuflucht in verwegenen Spekulationen suchten, wenn sie sich in ihrer Verlegenheit dazu genötigt sehen, so würden wir anführen, was einige von ihnen berichtet haben"[3].

Ein eingehender Strukturvergleich der arabischen und der byzantinischen Geschichtsschreibung ist meines Wissens noch nie unternommen worden, und es gab wohl auch nach J. J. Reiske kaum jemanden, der dazu die nötige Vertrautheit mit beiden Sprachen und Literaturen gehabt hätte[4]. Im folgenden soll es innerhalb des gegebenen Rahmens auch nur darum gehen, die Besonderheiten der islamischen Geschichtsschreibung anzudeuten und ihre weitgehende Unvergleichbarkeit mit der byzantinischen herauszustellen. Einer tiefergehenden Analyse mag es vielleicht dennoch gelingen, strukturelle Gemeinsamkeiten aufzuspüren, die weniger an der Oberfläche liegen.

Die byzantinische Historiographie zerfällt nach gängiger Meinung in zwei Gruppen[5]. Die erste wird von den zeitgeschichtlichen Darstellungen gebildet, die neben den unvermeidlichen parteiischen Verzerrungen sich eines klassizistischen Stiles befleißigen, worunter oft die Deutlichkeit leidet. Die zweite Gruppe besteht aus den volkstümlichen Chroniken, die in annalistischer Reihung und ohne viel kritischen Sinn die Weltgeschichte von der Schöpfung bis auf die Zeit des Verfassers vorführen[6].

Etwas Analoges läßt sich im islamischen Raum beobachten. Es gibt eine annalistisch vorgehende Geschichtsschreibung, und Franz Rosenthal rechnet sogar mit der Möglichkeit, daß syrische Chroniken hierzu die erste Anregung gegeben haben[7]. Aber die annalistische Form bietet sich gleichsam von selbst an und ist darum auch in der indischen und in der chinesischen Historiographie anzutreffen, die sich unabhängig davon entwickelt haben. Zum anderen steht die arabische Annalistik auf einem höheren Niveau. Als herausragendes Beispiel ist das monumentale Werk von aṭ-Ṭabarī (839–923)[8] zu nennen, das in der Leidener Ausgabe fünfzehn Bände umfaßt[9]. Denn in der annalistischen Anordnung des Stoffes erschöpft sich auch schon die Analogie. Nicht

---

[3] Al-Bīrūnī, Gärten, S. 159.

[4] G. Strohmaier, Johann Jacob Reiske — Byzantinist und Arabist der Aufklärung, Klio 58 (1976) 199–209 (Nachdr. in: Strohmaier, Demokrit, S. 501–511); I. Rochow, Bemerkungen zu der Leipziger Handschrift des Zeremonienbuches des Konstantinos Porphyrogennetos und zu der Ausgabe von J. J. Reiske, Klio 58 (1976) 193–197.

[5] K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur, München ²1897, S. 219–221; J. Irmscher, Einführung in die Byzantinistik, Berlin 1971, S. 54–56; Gy. Moravcsik, Einführung in die Byzantinologie, Budapest 1976, S. 102–105; H. Hunger, Die hochsprachliche Profanliteratur der Byzantiner, Bd. 1, München 1978, S. 241–504.

[6] Eine Einschränkung der Gruppierung bei H.-G. Beck, Zur byzantinischen "Mönchschronik", in: ders., Ideen und Realitäten in Byzanz, London 1972, Nr. XVI; zustimmend Ja. N. Ljubarskij, Michail Psell. Ličnost' i tvorčestvo, Moskau 1978, S. 185f.

[7] Rosenthal, History, S. 66–71.

[8] C. E. Bosworth, al-Ṭabarī, Abū Ḏja'far Muḥammad b. Ḏjarīr b. Yazīd, in: Encyclopaedia of Islam 10 (²1998) 11–15.

[9] Aṭ-Ṭabarī, Annales; vgl. dazu J. Fück, Die arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, S. 212–214. Ab 1985 erscheint auf 38 Bände berechnet "The History of al-Ṭabarī, an annotated translation", hrsg. v. E. Yarshater, Albany NY.

nur die Jahreszählung, sondern auch die eigentliche Weltgeschichte beginnt für den Muslim mit der Hedschra. Das hat freilich aṭ-Ṭabarī nicht gehindert, auch die Vorgeschichte, natürlich ohne Jahreseinteilung, voranzustellen, soweit er darüber Informationen beschaffen konnte[10]. Bezeichnend ist die Gewichtsverteilung, die sich dabei ergibt. Die sassanidische Vorgeschichte Persiens nimmt mehr als 250 Seiten der gedruckten Ausgabe ein, während sich die römischen und byzantinischen Kaiser von Augustus bis Herakleios mit drei begnügen müssen[11].

All dies dokumentiert den welthistorischen Anspruch, aber zugleich auch die Tendenz, die Geschichte des vom Islam erfaßten Territoriums für die wichtigste zu halten. Dies wurde durch den Umstand unterstützt, daß die biblischen Propheten, als deren Nachfolger und Vollender sich Mohammed verstand, in dem Raum zwischen Ägypten und dem Zweistromland gelebt hatten. Hieraus erwuchs dem muslimischen Historiker die Aufgabe, sich um eine synchrone Parallelisierung der biblischen, der altarabischen und der persischen Geschichte zu bemühen. In diesem einen Punkt sind sicher Anregungen der christlichen Geschichtsschreibung aufgegriffen worden, die durch syrische Vermittlung zugänglich waren. Eusebs *Chronikoi kanones* haben sich nicht zufällig in syrischer Bearbeitung erhalten[12]. Verschiedentlich haben arabisch schreibende Christen als Vermittler gewirkt. Die "Ärztegeschichte" des Christen Isḥāq ibn Ḥunain (gest. 910) bietet im Anschluß an einen verlorenen, dem Johannes Philoponus zugeschriebenen Versuch im wesentlichen nur eine dürftige Aufzählung von Namen und chronologische Parallelisierungen nach Art der *Kanones* des Euseb[13]. Auch anderswo sind Materialien zur Geschichte der Kirche oder über die ägyptischen Könige oder die römischen Kaiser offenbar syrischen Chroniken entnommen worden, die von analogen byzantinischen Werken abhängig sind[14]. Auch ein exakt arbeitender Wissenschaftler wie al-Bīrūnī ist bei einer Erwähnung von Romulus und Remus von einer Quelle abhängig, die der des Johannes Malalas ähnlich war[15]. Nicht immer ging es dabei ohne Mißgriffe ab, wenn etwa bei ad-Dīnawārī, einem Autor des neunten Jahrhunderts, König David, der den Goliath tötete, zu einem Zeitgenossen des Kaisers Decius wird, vor dem die sieben Schläfer in ihre Höhle flüchteten[16].

---

[10] Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari übers. ... v. Th. Nöldeke, Leiden 1879 (Nachdr. Leiden 1973).

[11] Aṭ-Ṭabarī, Annales, Bd. 1, S. 741–744.

[12] Eusebii chronicorum libri duo, hrsg. v. A. Schoene, Berlin 1866 (S. 201–236 eine syrische Epitome in lat. Übers. von E. Roediger); Eusebii canonum epitome ex Dionysii Telmaharensis chronico petita, lat. Übers. von K. Siegfried — H. Gelzer, Leipzig 1884; vgl. A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn 1922, S. 273–275.

[13] F. Rosenthal, Isḥāq b. Ḥunayn's Ta'rīḫ al-aṭibbā', Oriens 7 (1954) 55–80; vgl. F. W. Zimmermann, The chronology of Isḥāq ibn Ḥunayn's Ta'rīḫ al-aṭibbā', Arabica 21 (1974) 324–330.

[14] A. Dietrich, Hellas und Rom in der islamischen Geschichtsschreibung, in: Festschrift H. Heimpel, Bd. 1, Göttingen 1972, S. 83–88; H. Horst, Über die Römer, in: U. Haarmann — P. Bachmann (Hrsgg.), Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag (Beiruter Texte und Studien 22), Beirut 1979, S. 315–337.

[15] Al-Bīrūnī, Gärten, S. 168 und Anm. 409.

[16] Ad-Dīnawarī, Kitāb al-aḫbār aṭ-ṭiwāl, hrsg. von V. Guirgass, Leiden 1888, S. 20f.

Diese Parallelisierungen hören bezeichnenderweise mit der Hedschra auf, die umwohnenden Völker sind nun nur noch wegen der Schwierigkeiten interessant, die sie dem siegreichen Vordringen des Islams bereiten; eine eigene Geschichte haben sie in den Augen der islamischen Historiker nicht mehr. Die betreffenden Informationen sind entsprechend dürftig[17]. Hier besteht eine Analogie zu der Weltsicht der byzantinischen Autoren, auch bei ihnen wird man nicht viel von der altgriechischen *curiositas* bemerken, die auch bei den Fremden und Barbaren das Gemeinmenschliche wiederzufinden suchte. Das schließt nicht aus, daß sich in der uferlosen geographischen, wissenschaftlichen und belletristischen Literatur hier und da verstreute und interessante Informationen finden[18].

Die eigentliche Geschichte, für die alles zuvor Geschehene nur als Vorbereitung aufgefaßt werden konnte, begann für den Muslim mit dem Auftreten Mohammeds. Nicht nur seine Offenbarungen, sondern auch seine persönlich geäußerten Meinungen und sein ganzer Lebenswandel waren unbestrittene Richtschnur für jeden einzelnen Gläubigen und darum der sorgfältigsten Überlieferung wert. Der arabische Terminus dafür lautet *ḥadīṯ* (wörtlich "Erzählung"). Wenn darin zum Beispiel an verschiedenen Stellen eine Mißbilligung der Abbildung jeglicher lebender Wesen ausgesprochen wird, so liegt hier eine eigenständige Stellungnahme vor, die meines Erachtens in der Tat auf den Propheten selbst zurückgeht, auf alle Fälle aber vom byzantinischen Ikonoklasmus, der eine andere Stoßrichtung hat, gänzlich unbeeinflußt ist[19].

Um die Authentizität zu sichern, wurde eine besondere Methode entwickelt, die des sogenannten *isnād* (wörtlich "Stützung"), die darin besteht, daß der Verfasser vor dem Bericht selbst seinen Gewährsmann nennt, danach dessen Quelle und so fort, bis sie den Gefährten des Propheten erreicht, der ihn selbst dies oder jenes sagen hörte oder tun sah[20].

Tendenziöse Fälschungen waren damit freilich auch nicht auszuschließen, dennoch gibt das Verfahren eine Vorstellung von der Gewissenhaftigkeit der meisten Tradenten[21]. Diese Methodik hat auch den späteren Teilen von aṭ-Ṭabarīs Annalenwerk das Gepräge gegeben. Auch hier zeigt er die schätzenswerte Eigenschaft, seine Quellen wörtlich unter Namensnennung zu zitieren. Wenn seine Gewährsleute sich widersprechen, setzt er gern ihre Berichte nebeneinander, anstatt sich ein eigenes Urteil anzumaßen oder zu harmonisieren. Ähnliches gilt auch für andere arabische Chronikwerke[22].

---

[17] Vgl. R.-J. Lilie u.a. (Hrsgg.), Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. Erste Abteilung (641–867), Prolegomena, Berlin — New York 1998, S. 234–242.

[18] G. Strohmaier, Arabische Quellen, in: F. Winkelmann — W. Brandes (Hrsgg.), Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz (4.–9. Jahrhundert), Berlin 1990, S. 234–244.

[19] G. Strohmaier, Byzantinischer und jüdisch-islamischer Ikonoklasmus, in: Der byzantinische Bilderstreit. Sozialökonomische Voraussetzungen — ideologische Grundlagen — geschichtliche Wirkungen, hrsg. von J. Irmscher, Leipzig 1980, S. 83–90 (Nachdr. in: Strohmaier, Demokrit, S. 130–137).

[20] J. Robson, ḥadīṯ, in: Encyclopaedia of Islam 3 (^{2}1971) 23–28.

[21] J. Fück, Die Rolle des Traditionalismus im Islam, in: Fück, Kultur, S. 214–234.

[22] J. Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz, Berlin ^{2}1960, S. IX–XIII; H. A. R: Gibb, Arabic literature, Oxford ^{2}1963, S. 79–82; R. A. Nicholson, A literary history of the Arabs (Nachdr. Cambridge 1969), S. 349–352; instruktiv auch die Einleitung bei P. A. Grjaznevič (Hrsg.), Arabskij anonym XI veka, Moskau 1960, S. 11–30.

Die Bedürfnisse und Methoden der religiösen Traditionswissenschaft haben noch in einer anderen und dem Islam allein eigentümlichen Weise die Geschichtsschreibung bestimmt. Die Glaubwürdigkeit des *isnād*, das heißt der Überliefererkette zu Beginn einer Nachricht über den Propheten oder einer seiner Gefährten, hing für den Leser davon ab, daß ihm keine leeren Namen vorgeführt wurden, sondern daß er einen Begriff von ihrem Leben, ihrem Charakter und ihrer Redlichkeit hatte. Aus diesem Grunde entwickelte sich als Hilfswissenschaft des *isnād* ein Typus von Kurzbiographien, in denen Lebensdaten, Anekdotisches und Urteile über die Orthodoxie des Betreffenden in meist recht unsystematischer Weise vereinigt sind. Als Ordnungsprinzip des riesenhaft anwachsenden Stoffes bildete sich die Einteilung nach den sogenannten *ṭabaqāt* ("Schichten, Klassen") heraus, das heißt, daß die Biographien nach chronologischen und zum Teil auch nach geographischen Gesichtspunkten gebündelt wurden. Als frühes wichtiges Werk dieser Gattung ist das des Ibn Sa'd (um 784–845) zu nennen[23].

Vom neunten Jahrhundert an wurde auch die Literaturgeschichte nach der Weise der *ṭabaqāt* abgehandelt, das gilt zum Teil für den unschätzbaren Fihrist des Ibn an-Nadīm, den er im Jahre 377 der Hedschra (987/988) verfaßte. Jedoch ist sein Hauptanliegen eine bibliographische Zusammenstellung aller zu seiner Zeit verfügbaren Bücher, von den Übersetzungen der griechischen Philosophen bis hin zu den Vorformen der Erzählungen aus "Tausendundeiner Nacht" die er als Schundliteratur abqualifiziert[24]. Daneben gibt es auch Kapitel über nichtislamische Religionen wie die der Manichäer und der sternanbetenden Sabier und ganz zu Anfang eine Darstellung nichtarabischer Schriftsysteme. Die Biographien sind dem umfassenden Charakter des Werkes entsprechend besonders knapp gehalten.

In der Historiographie der Wissenschaften, wo die Muslime Leistungen erbrachten, wie sie weder in der Antike noch im zeitgenössischen Byzanz zu finden sind, taucht der Terminus der *ṭabaqāt* schon im Titel auf. Herausragendes und umfängliches Beispiel ist der *Kitāb 'uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'* ("Buch der Quellen der Nachrichten über die Klassen der Ärzte") des Ibn abī Uṣaibi'a (gest. 1270)[25], von dem leider immer noch keine Übersetzung in eine europäische Sprache vorliegt. Mit den ausführlichen Chroniken gemein hat er die Methode, seine Quellen mehr oder weniger ausführlich im Wortlaut zu zitieren. Auf diese Weise hat er zum Beispiel aus den Werken des Galen von Pergamon aus rein biographischem Interesse eine Reihe von Stellen ausgezogen, die für die Lebensgeschichte dieses antiken Arztes belangvoll sind[26].

Auch die Denkweise des *isnād* hat abgefärbt, wenn al-Fārābī, der Protagonist eines neuplatonisch überformten Aristotelismus im 10. Jahrhundert, eine lückenlose

---

[23] J. Fück, Ibn Sa'd, in: Encyclopaedia of Islam 3 (²1971) 922f.

[24] The Fihrist of al-Nadīm, übers. von B. Dodge, 2 Bde., New York — London 1970; vgl. J. Fück, Ibn an-Nadīm, in: Encyclopaedia of Islam 3 (²1971) 895f.; ders., Eine arabische Literaturgeschichte aus dem 10. Jahrhundert n.Chr., in: Fück, Kultur, S. 17–30.

[25] Ibn abī Uṣaibi'a, 'uyūn al-anbā'.

[26] Vgl. Galen, De Optimo Medico Cognoscendo, hrsg. von A. Z. Iskandar (Corpus Medicorum Graecorum. Suppl. Orientale IV), Berlin 1983, S. 15f.

Überliefererkette vorführt, die von Aristoteles und der alexandrinischen Schule bis hinunter zu seinen eigenen syrischen Lehrern reicht[27]. Die aus religiösen Gründen gebotene historische Kritik, wenn es darum ging, echte Überlieferung im *ḥadīṯ* von verderbter oder untergeschobener zu scheiden, hat auch in der Geschichtsschreibung über die vorislamische Zeit gelegentlich parallele Erscheinungen gezeitigt, wenn etwa al-Bīrūnī die volkstümlichen Überlieferungen über Alexander den Großen anhand ihrer inneren Widersprüche zerpflückt[28] oder wenn Ibn abī Uṣaibi'a anhand der Nachricht eines christlichen Asketentums im zweiten nachchristlichen Jahrhundert nachweist, daß Jesus und Galen entgegen einer christlich-orientalischen Legende keine Zeitgenossen gewesen sein können[29], oder wenn al-Mas'ūdī (gest. 956) die verbreitete Meinung widerlegt, der Astronom Ptolemaios sei ein Angehöriger der Ptolemäerdynastie gewesen[30].

Ein echtes historisches Interesse findet sich auch im Rahmen von doxographischen Unternehmungen, von denen hier als besonders prägnantes Beispiel *Al-milal wa-n-niḥ al* ("Die Religionsgemeinschaften und Sekten") des Persers aš-Šahrastānī (gest. 1153) genannt seien[31]. Deren erster Teil bietet dem Titel entsprechend eine Darstellung der Lehren der verschiedenen islamischen und nichtislamischen Gruppierungen, darunter auch der einzelnen christlichen Kirchen, alles mit bemerkenswerter Sachkenntnis und Sachlichkeit vorgetragen, die sich wohltuend von der byzantinischen Polemik gegen den Islam und seinen Stifter unterscheidet[32]. Im zweiten Teil ist die griechische Philosophie in eine leidliche Ordnung gebracht, indem sie mit den Sieben Weisen beginnt und mit Porphyrios endet. Dazwischen begegnen viele Verdrehungen und Mißverständnisse, immerhin werden auch Namen wie der "hündische" Diogenes, Demokrit oder Epikur genannt, die sonst für den Philosophiebeflissenen im Islam keine Rolle spielten. Den größten Raum nimmt die Ausbreitung gnomischen und anekdotischen Materials ein, das hier zur Charakterisierung der einzelnen Persönlichkeiten verwendet wird, während es in der zeitgenössischen byzantinischen Literatur vorwiegend nach Sachgruppen geordnet erscheint[33].

---

[27] G. Strohmaier, "Von Alexandrien nach Bagdad" — eine fiktive Schultradition, in: J. Wiesner (Hrsg.), Aristoteles. Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet, Bd. 2, Berlin — New York 1987, S. 380–389 (Nachdr. in: Strohmaier, Demokrit, S. 313–322); Zweifel äußerte bereits P. Lemerle, Le premier humanisme byzantin, Paris 1971, S. 25.

[28] Al-Bīrūnī, Gärten, S. 128–131.

[29] Ibn abī Uṣaibi'a, 'uyūn al-anbā', Bd. 1, S. 76f.

[30] Kitāb at-tanbīh wa-l-išrāf, hrsg. von M. J. de Goeje (Bibliotheca Geographorum Arabicorum 8), Leiden 1894, S. 129f.; weitere Belege bei E. Boer — G. Strohmaier, Mittellateinische Inschriften auf astronomischen Uhren des 14. Jhs. in Stralsund und Bad Doberan, Philologus 123 (1979) 108–114.

[31] Hrsg. von 'A. M. al-Wakīl, Kairo 1968; nicht immer zuverlässige Übers. von Th. Haarbrücker, Abu-'l-Fath' Muh'ammad asch-Schahrastani's Religionspartheien und Philosophenschulen, 2 Bde., Halle 1850–1851.

[32] Vgl. jetzt R. G. Hoyland, Seeing Islam as others saw it: a survey and evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian writings on early Islam (Studies in late antiquity and early Islam 13), Princeton NJ 1997.

[33] G. Strohmaier, Das Gnomologium als Forschungsaufgabe, in: Ch.-F. Collatz u.a. (Hrsgg.), Dissertatiunculae criticae. Festschrift für Günther Christian Hansen, Würzburg 1998, S. 461–471.

Neben diesen bemerkenswerten Ansätzen einer Spezialgeschichtsschreibung wären noch die Werke zu nennen, die sich im Unterschied zu den Universalhistorien bewußt auf einen engeren politischen Rahmen beschränken, wie etwa die Geschichte einzelner Dynastien oder einzelner Städte. Im letzteren Falle könnte man an syrische Vorbilder denken, etwa von der Art wie sie Johannes Malalas im Hinblick auf seine Heimatstadt Antiochia verwertete. Aber diese Parallelität muß, wie Franz Rosenthal mit Recht hervorhebt[34], keine Abhängigkeit bedeuten, die Wahl dieses Themas bietet sich für einen heimatliebenden Autor von selbst an. Bezeichnenderweise fehlt aber die monographische Behandlung eines zeitlich eng begrenzten und abgeschlossenen Vorgangs wie etwa eines Krieges. So sind die Kreuzzüge niemals zusammenfassend dargestellt worden, so erhebend das Thema für einen Muslim auch sein mochte[35]. Thukydides und die anderen antiken Historiker gehörten nicht zu den Autoren, die im Zuge der arabischen Antikerezeption des neunten und zehnten Jahrhunderts übersetzt wurden. Die klassischen Vorbilder, die in ihrer stilistischen Geschlossenheit für den byzantinischen Autor Ansporn und Fessel zugleich waren, fehlten im islamischen Bereich. So entfaltete sich eine größere Ungezwungenheit in der Gestaltung des Stoffes. Leider ließen sich auch einige Schreiber dazu verleiten, die literarische Mode der Reimprosa zu übernehmen. Die damit verbundene Künstelei, die sich in einem Wortgeprassel von gesuchten Vergleichen und schwülstigen Metaphern erging, diente natürlich nicht der Klarheit der Aussage. Als Beispiel sei Sultan Saladins Sekretär 'Imād ad-Dīn genannt, dessen Schilderung der Kämpfe gegen die Kreuzritter in einer auszugsweisen deutschen Übersetzung zugänglich ist[36].

Zum Abschluß sei noch auf die Leistung des Nordafrikaners Ibn Khaldūn (1332–1406) hingewiesen, dessen neuartige Geschichtsauffassung sich weit über das Niveau der mittelalterlichen Historiographie erhebt, die byzantinische nicht ausgenommen. Mit seiner Theorie, die ihn als eminent selbständigen Denker ausweist, versuchte er, die Erfahrungen der feudalen Zersplitterung, der Machtkämpfe der lokalen Dynastien des muslimischen Westens, die er als Politiker in wechselnden Diensten kennengelernt hatte, zu verarbeiten. Von der theologischen Sicht, welche die frühere islamische Geschichtsschreibung ausgezeichnet hatte, ist bei ihm nicht viel übriggeblieben. Er sieht zwei Hauptfaktoren gegeneinander wirken; der eine ist die sogenannte *'aṣabīya*, die Gruppensolidarität, und der mit ihr verbundene Wille zur Herrschaft über andere, der zweite Faktor ist die Zivilisation und die despotische Struktur der etablierten Staatswesen. Die *'aṣabīya* verhilft zur Herrschaft und wird zwangsläufig durch die Zivilisation korrumpiert und geschwächt, somit wird sie früher oder später die Beute einer neuen Machtgruppierung und ihrer *'aṣabīya*, worauf wieder ein neuer Zyklus des historischen

---

[34] Rosenthal, History, S. 130–149.

[35] Nicht der eigentlichen Geschichtsschreibung zuzurechnen sind die Memoiren des Usāma ibn Munqiḏ, in denen er eine köstlich pointierte Schilderung vom Auftreten der Kreuzfahrer im Heiligen Lande gibt; jetzt zugänglich in: Die Erlebnisse des syrischen Ritters Usāma ibn Munqiḏ, übers. von H. Preißler, Leipzig — Weimar 1981.

[36] F. Gabrieli, Die Kreuzzüge aus arabischer Sicht, Zürich — München 1973, S. 27f., 171–186, 194–223, 256–260 und 290–297.

Prozesses beginnt[37]. Damit nahm Ibn Khaldūn neuere Konzeptionen wie die Giambattista Vicos vorweg[38]. Eine Rezeption seiner Ideen hat indessen in Europa nicht stattgefunden, und auch hierin zeigt sich eine Gesetzmäßigkeit, die für das ganze mittelalterliche Geistesleben typisch ist, daß nämlich nur die exakten Wissenschaften, die Medizin und die Philosophie fähig waren, die ideologischen Grenzen zwischen islamischer und christlicher Welt zu überwinden. Die übrige Literatur, eingeschlossen die Geschichtsschreibung, war dazu, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nicht in der Lage. Alles in allem sollte die hier gebotene Skizze deutlich machen, daß die muslimische Geschichtsschreibung des Mittelalters eine Größe *sui generis* darstellt, in ihrer Methodik von Nachbarkulturen unbeeinflußt und in stofflicher Hinsicht auch nur das aufnehmend, was die ältere und vorislamische Geschichte anging.

Bibliographie

Al-Bīrūnī, Gärten
Al-Bīrūnī, In den Gärten der Wissenschaft. Ausgewählte Texte aus den Werken des muslimischen Unversalgelehrten, übers. und erläutert von G. Strohmaier (Reclam-Bibliothek 1228), Leipzig ^{2}1991.

Fück, Kultur
J. Fück, Arabische Kultur und Islam im Mittelalter. Ausgewählte Schriften, hrsg. von M. Fleischhammer, Weimar 1981.

Ibn abī Uṣaibi'a, 'uyūn al-anbā'
Ibn abī Uṣaibi'a, Kitāb 'uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā' ("Buch der Quellen der Nachrichten über die Klassen der Ärzte"), hrsg. von A. Müller, 2 Bde., Kairo 1882, [Nachträge] Königsberg 1884.

Rosenthal, History
F. Rosenthal, A history of Muslim historiography, Leiden ^{2}1968.

Strohmaier, Demokrit
G. Strohmaier, Von Demokrit bis Dante. Die Bewahrung antiken Erbes in der arabischen Kultur (Olms Studien 43), Hildesheim — Zürich — New York 1996.

Aṭ-Ṭabarī, Annales
Aṭ-Ṭabarī, Annales, hrsg. von M. J. de Goeje u.a., Leiden 1879–1901.

[37] Ibn Khaldūn, The Muqaddimah. An introduction to history, übers. von F. Rosenthal, 3 Bde., New York 1958; H. Simon, Ibn Khaldūns Wissenschaft von der menschlichen Kultur, Leipzig 1959, bes. S. 63–77.

[38] Vicos "Scienza Nuova" ist also nicht ein "allererster, frühester, vorausgeahnter Versuch ..., zu einer gesetzmäßigen Ordnung der Geschichte vorzudringen", so noch R. Peters, Der Aufbau der Weltgeschichte bei Giambattista Vico, Stuttgart — Berlin 1929, S. 146.

Das Wort βαρσαμέχουμνος im Opsarologos

Dimitri Theodoridis

Der Ὀψαρολόγος, der gewöhnlich das Byzantinische "Fischbuch"[1] genannt wird, ist kein Buch im herkömmlichen Sinn das Wortes, sondern ein äußerst knapp erzähltes phantasiereiches Konstrukt mit wirkenden Personen aus der Meeresfauna mit einem Umfang von nur zwei gedruckten Oktavseiten. Es geht dabei um eine Versammlung von Bewohnern des Meeresreiches, die eine König Wal (βασιλεὺς Κῆτος) zugetragene Verschwörung der Makrele gegen ihn untersuchen soll.

Die Prozedur der Wahrheitsfindung beginnt mit einer Ansprache von König Wal an die "anwesenden" (παρεστῶντες) Rechtswahrer einer imaginären Gerichtsverhandlung, einer Ansprache, welche mit einem majestätischen "erwäget ... und untersuchet" ihren Höhepunkt findet. Die königliche Anweisung setzt eine Prüfung in Gang, in deren allzu kurzem Verlauf τσίρος ("die Makrele"; im Text τζῆρος) einer Verschwörung gegen den König für schuldig befunden und ihm als Strafe schimpflich der Bart abgeschnitten wird. Obendrein wird er vom König verflucht.

Des Königs Adresse gilt einer Anzahl von Fischen und anderen Meerestieren (z.B. dem Hummer), die er zuweilen unter Nennung ihrer Ehrentitel oder Amtspflichten namentlich anruft. Unter diesen im Opsarologos von König Wal angesprochenen Meerestieren befinden sich die zwei seltenen wie seltsamen Namen βόσκανος und βαρσαμέχουμνος — im Text freilich im Vokativ —, die seit der Veröffentlichung des Opsarologostextes ob ihrer Herkunft und genauen Bedeutung beziehungsweise tierkundlichen Bestimmung Kopfzerbrechen bereiten. In den folgenden Zeilen wird der zweite dieser *hapax*-Belege Gegenstand einer kurzen Untersuchung werden.

Karl Krumbacher, der Herausgeber von Opsarologos, stand dem Vokativ βαρσαμέχουμνε der königlichen Ansprache offenbar ziemlich ratlos gegenüber. Er versah das Wort mit einer *crux* und gestand seine Unsicherheit ein mit den Worten: "Mir völlig dunkel. Nach dem Zusammenhang scheint in Βάρσαμος ein Amt zu stecken. Χοῦμνος ist ein byzantinischer Familienname und man könnte vermuten, daß er von einem seltenen Fischnamen genommen sei. Amantos meint, vielleicht stecke im zweiten Wortteile der griechische Fischname χάννος (...)"[2]. In der Übersetzung des Textes ins Deutsche ließ er erwartungsgemäß das Meerestier von König Wal mit "und Du †Barsamos-chumnos (...)[3] ansprechen.

---

[1] Textausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar von K. Krumbacher, Das mittelgriechische Fischbuch, in: Sitzungsb. der philos.-philol. und der histor. Klasse der Kgl. Bayer. Akad. d. Wiss., München 1903, S. 345–380.

[2] Krumbacher, ebd., S. 371.

[3] Ebd., S. 363.

Es mußte seit der Veröffentlichung von K. Krumbacher die Zeit eines Menschenalters vergehen, bis der problematische Beleg aus dem Opsarologos lexikographisch gebucht wurde, das heißt bis er Eingang ins "Lexikon der mittelalterlichen griechischen Volksliteratur" von E. Kriaras[4] gefunden hat. Der Mitarbeiter des Lexikons, der das Wort bearbeitet und als Lemma beigesteuert hat, hielt anscheinend eine Korrektur der Lautung des Wortes in βαλσαμέχουμνος anstatt der überlieferten und von ihm zitierten βαρσαμέχουμνος für unerläßlich. Er fügte noch hinzu, das Wort sei eine "Personifikation des Substantivs" (προσωποπ[οίηση] του ουσ[ιαστικού]) βαλσαμέχουμνος und stelle eine Zusammensetzung der Wörter βάλσαμος und χοῦμνος dar.

Etliche Jahre später kam Fr. Tinnefeld, der einen beachtenswerten Artikel[5] zum Stellenwert und zur Qualität der Fischkost innerhalb der Alimentation der Griechen im Mittelalter und dadurch gleichzeitig zur byzantinischen Fischkunde veröffentlichte, auch beiläufig auf die Problematik um βαρσαμέχουμνος zu sprechen. Er ordnete das Wort in die Kategorie schwer identifizierbarer Fische ein und begnügte sich damit, auf die oben erwähnte Unsicherheit K. Krumbachers hinzuweisen mit dem Satz: "Über das, was er (. . .) ausführt, hinaus läßt sich kaum etwas sagen".

Man hat bisher die Frage vernachlässigt, ob die überlieferte Form βαρσαμέχουμνε, welche offenbar schon in der Zeit der Niederschrift von Opsarologos nicht einwandfrei verständlich war, als der Vokativ eines Kompositums oder als zwei zusammengeschriebene Vokative von zwei verschiedenen Problemwörtern zu betrachten wäre. Ist die erste Annahme richtig, sollte das Wort zu βαρσαμόχουμνε emendiert, trifft die zweite Überlegung zu, sollte die *crux* zweimal angewandt werden: †βάρσαμε χουμνε.

Ich vertrete die Ansicht, daß Letzteres mit gutem Grund angenommen werden kann, und zwar unter Auslassung einer *crux*, denn hinter dem zum Maskulinum[6] umgebildeten Βάρσαμος steckt tatsächlich ein Fischname.

Es gibt nicht wenige Konstantinopler Griechen, insbesondere die Berufsfischer und Freizeitangler unter ihnen, die den Fischnamen βαρσάμι kennen und dessen Träger sehr fürchten. Es handelt sich dabei um den kleinen, höchstens zehn Zentimeter langen Stachelflosser *Trachinus vipera*, der als der gefährlichste, weil der giftigste der in der Propontis heimischen Fische gilt. Seine Gefährlichkeit ist so berüchtigt, daß der Armenier Garegin Deveǰean, seinerzeit Direktor der namhaften Konstantinopler Fischhalle in seinem Werk "Fische und Fischerei" zu der Beurteilung kommt, der kleine Fisch sei "der fürchterlichste aller im Meer vorkommenden giftigen Lebe-

---

[4] Λεξικό της μεσαιωνικής ελληνικής δημώδους γραμματείας 1100–1669, Bd. IV, Thessalonike 1975, S. 18.

[5] Fr. Tinnefeld, Zur kulinarischen Qualität byzantinischer Speisefische, in: Studies in Mediterranean World, Past and Present 11 (1988) 155–176, bes. 166. Zum Fischfang und zur Stellung der Fische im Wirtschaftsleben in und um Konstantinopel s. jetzt G. Dagron, Poissons, pêcheurs et poissoniers de Constantinople, in: Constantinople and its Hinterland. Papers from the Twenty-seventh Spring Symposium of Byzantine Studies, Oxford, April 1993, ed. by C. Mango and G. Dagron with the assistance of G. Greatrex, Aldershot 1995, S. 57–73, bes. die Bibliographie dazu auf S. 57, Anm. 1.

[6] Für solche Umbildungen im Opsarologos s. Krumbacher (wie Anm. 1), S. 364.

wesen mit einem äußerst gefährlichen Stich" (deŋizden čïqan zehirli mahlūqītïŋ eŋ vehīmi ve darbesi pek tehlikeli)[7]. Der Fischname βαρσάμι ist als griechisches Lehnwort in der osmanischen beziehungsweise türkeitürkischen Standardsprache als *barsam* ~ *varsam* "Viperqueise; *Trachinus vipera*"[8] anzutreffen. Auch in den osmanischen Mundarten läßt sich dasselbe Wort belegen: *barsam* (Izmir) "ein kleiner Fisch" ~ *barsan* (Kastamonu) "ein stacheliger, giftiger Meeresfisch" ~ *varsam* (Istanbul) "ein dem Stöcker ähnlicher Fisch"[9]. Daß ein hochgradig giftiger Fisch ausgerechnet "Balsam" (βαρσάμι < * βαλσάμι) benannt wurde, ist einzig und allein auf den euphemistischen Hintergrund seiner Benennung zurückzuführen.

Der unbekannt gebliebene Beleg aus dem "Idiotikon" der neuzeitlichen Konstantinopler Gräzität weist auf die begründete Aussicht des Vorhandenseins des Fischnamens βαρσάμι(ν) für die Zeit der Entstehung des Opsarologos hin. In der Tendenz nun, aus Neutra der Bezeichnungen von Meerestieren Männernamen angeblicher Mitwirkender einer Gerichtsverhandlung zu bilden (vgl. ὁ Καλαμάριος, ὁ Κτένιος, ὁ Ὀμύδιος, Συάκιος, Ψήσσιος usw.), die allerdings alles andere als konsequent gehandhabt wurde (vgl. τὸ Ἀχέλι, τὸ Σαυρίδιν, τὸ Σκορπίδν aber ὁ Κουβίδης [im Text ὁ Κουβίδις]) wurde aus dem Fisch βαρσάμι(ν) der Teilnehmer der Gerichtsverhandlung Βαρσάμος geschöpft. Mußte er im Verruf einer wie auch immer gearteten Giftigkeit stehen? Ist an dieser Stelle des Opsarologos trotz aller Unklarheit des darauffolgenden Wortes († χουμνε) eine Anspielung, ein Stichwort mit einer für die damalige Zeit kalkulierten Assoziation oder bloß eine schlichte Reminiszenz zu vermuten?

H.-G. Beck, der den Opsarologos als "offenbar eine Nachahmung des Obstbuches" ansieht, vertritt die Meinung, wonach die Datierung des Opsarologos "hängt ab von der Datierung des Obstbuches, es muß jedenfalls nach ihm entstanden sein". Für den Porikologos hingegen nimmt er an, daß seine Entstehungszeit "nicht allzuweit nach der Wende zum 13. Jh. liegen"[10] dürfte. Und gerade diese Zeit ist die Periode der schriftstellerischen Tätigkeit oder zumindest die Periode des wohl spürbaren Nachwirkens von dem bedeutenden Juristen, dem Kommentator des Nomokanons Theodoros Βαλσαμών. Ihn im Βάρσαμος des Opsarologos wiedererkennen zu wollen, hielte ich allerdings für gewagt, obgleich ein Nachhall seiner Reputation mithin nicht gänzlich auszuschließen wäre. Die Knappheit und Unergiebigkeit des "Werkchens" —

---

[7] Q. Deveğiyan, Balïq ve balïqčïlïq. Derse'ädet 1331 (1915), S. 87. Ähnlich äußern sich die Verfasser eines der ersten Anglerbücher der Nachkriegs-Türkei über die Giftigkeit des Fisches und geben gleich praktische Ratschläge und Hilfsmaßnahmen für den Ernstfall; vgl. S. Kaskan — M. Atak, Balıkçının cep kitabı, Istanbul 1950, S. 105 und 95f.

[8] K. Steuerwald, Türkisch-deutsches Wörterbuch, Wiesbaden 1972, S. 91 und 983. Vgl. noch Ü. Nalbandoğlu, Türkiye deniz baliklarının sözlüğü (Istanbul Üniversitesi Hidrobioloji Araştirma Enstitüsü yayınlarından 2), Istanbul ^{2}1954, S. 12 und 39; A. Caferoğlu, Türkiye balık adları, in: Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyati Dergisi 10 (1960) 111–132, bes. 131.

[9] Vgl. Türkiye´de halk ağzından söz derleme dergisi, II, Ankara 1965, und ebd., XI, Ankara 1979 (Türk Dil Kurumu yayinları. Sayi: 211/2 und 211/11), S. 535 und 4092.

[10] H.-G. Beck, Geschichte der byzantinischen Volksliteratur (Byzantinisches Handbuch, II, 3), München 1971, S. 178.

so K. Krumbacher — Opsarologos erlauben keine Spekulationen, geschweige denn das Auswerten deutbarer Anspielungen, die geeignet wären, eine Person mit Sicherheit zu identifizieren oder eine *cause célèbre* vergangener Zeiten zu rekonstruieren, wie dies der glückliche Fall im Poulologos[11] gewesen ist. Man sollte meines Erachtens die rein theoretische Eventualität eines losen Bezuges zwischen Βαλσαμών und Βάρσαμος im Opsarologos entweder als spitzfindige Überlegung völlig offen lassen oder ihn einem Zufall zuschreiben und nicht den Versuch unternehmen, den Text allzusehr zu "pressen", insbesondere, wenn es kaum etwas zu pressen gibt.

Im Zusammenhang mit Βάρσαμος sollte hier noch angemerkt werden, daß es den Männernamen Βάρσαμης aus der Mitte des 14. Jahrhunderts tatsächlich gibt[12]. Er dürfte nach dem Schema eines Deklinationswechsels zugunsten einer volkstümlichen Form (*Βαρσάμιος > Βαρσάμης; vgl. Ἀποστόλιος > Ἀποστόλης, Μαχητάριος > Μαχητάρης, σπαθάριος > σπαθάρης usw.) entstanden sein.

Das Anliegen des bis jetzt Gesagten dürfte ein doppeltes sein: einerseits der Versuch zu zeigen, daß das problematische Wort βαρσαμέχουμνος im Opsarologos zerlegbar und dessen erster Teil ichthyologisch erklärbar ist, und andererseits die Feststellung, daß das Idiotikon der Konstantinopler Griechen, an dem ich arbeite, einiges an kleinen lexikalischen Überraschungen wie den hier behandelten Fischnamen βαρσάμι anzubieten hat.

---

[11] Vgl. den ausgezeichneten Beitrag von G. Makris, Zum literarischen Genus des Pulologos, in: Origini della letteratura neogreca. Atti del Secondo Congresso Internazionale "Neograeca Medii Aevi" (Venezia, 7–10 novembre 1991). A cura di N. M. Panayotakis, vol. I (Biblioteca dell' Istituto Ellenico di Studi Bizentini e Postbizantini di Venezia, No. 14), Venedig 1993, S. 391–412.

[12] Siehe P. Schreiner, Texte zur spätbyzantinischen Finanz- und Wirtschaftsgeschichte in Handschriften der Biblioteca Vaticana (Studi e testi 344), Vatikanstadt 1991, S. 41. Der Name, der im Genitiv (Βαρσάμου) vorliegt, wurde zwar mit "des Barsames" übersetzt (S. 50), aber im Index der griechischen Personennamen als Βάρσαμος (S. 503) eingetragen. Das PLP (Nr. 93171) gab der Form Βαρσάμης — wie mir scheint mit Recht — den Vorzug.

Faustus "of Byzantium", Procopius, and the *Armenian History* (Jacoby, *FGrHist* 679, 3–4)

Giusto Traina

Among the sources of his historical work, Procopius of Caesarea mentions some written materials concerning the history of Armenia. In the excursus of *Wars* I, 5, 9–40 (= *FGrHist* 679, 3), the story of king Arsakēs (Arm. Aršak) is introduced as an account from "the history of the Armenians" (ἡ τῶν Ἀρμενίων ἱστορία), and is closed with a similar record (ἡ τῶν Ἀρμενίων συγγραφή), which confirms the written character of his information[1]. The same "history" (called again ἡ τῶν Ἀρμενίων ἱστορία) is mentioned in *Buildings* III, 1, 6 (= *FGrHist* 679, 4), in a context related to Arsakēs' descent. Both passages have been considered as two 'fragments' of an anonymous work, dating before the composition of the first seven books of the *Wars*, that is, before 551[2]; but the question is not entirely clear. In fact, we cannot tell if the historian depends on this "history" for other passages on Armenia, neither it is clear whether he is hinting at the same source when he mentions, in the same context of *FGrHist* 679, 4 "those who have written the history of the earlier period" (*Buildings* III, 1, 4), a standard sentence also used in *Buildings* IV, 1, 5 for the tradition on the Sauromatai[3].

Yet there is a clear relation between this evidence and an extant literary work, namely the Armenian historiographical work attributed to Faustus of Byzantium[4], now mostly called *Buzandaran Patmut'iwnk'*, from the title attested by the manuscripts[5]. As a matter of fact, the long excursus of *FGrHist* 679, 3 relates the same events found in Ps. Faustus IV, 52–4 and V, 7[6]. Now, in the *Preface* of his *History of the Armenians*, Łazar P'arpec'i makes a brief sketch of Armenian historiography, and mentions (at the second place after Agat'angełos) a "History of the Armenians" (*Patmut'iwn Hayoc'*) written by a "P'ostos omn Buzandac'i" (Praef. § 1, p. 1. 1ff. Malxasean), also called *P'awstos* (Praef. § 3, p. 4, 29). This brought Armenian scholars (at least from Č'amč'ean onwards) to argue that Faustus' original work was written in Greek, and that Procopius, who obviously could not read Armenian, used this very

---

[1] We lack a study on the oral sources of Procopius; see Cesa, Etnografia.

[2] The *terminus ante quem* of the first seven books of the *Wars* cannot be challenged. For a general account of the question, see now G. Greatrex, The dates of Procopius' works, Byz. Mod. Greek Stud. 18 (1994) 101–114; J. A. S. Evans, The dates of Procopius' works, Greek, Roman and Byz. Stud. 37 (1996) 301–313.

[3] See below p. 408.

[4] Some historians call him "Faustus of Byzanta", from the Armenian name of the Anatolian town of Podandos: for this conjecture see Stein, Bas-Empire, II, pp. 835f.

[5] See Garsoïan, Epic Histories, pp. 11ff. For the manuscript tradition see now G. Ter–Vardanean, in: Haigazian Armenological Review 19 (1999) 9–62.

[6] Garsoïan, Epic Histories, p. 10.

Greek text[7]. Some attention was also paid to the colophon in the III book of Ps. Faustus, that names the author of the work as a "Greek chronographer"[8]. So, though the correspondence between Procopius and Ps. Faustus is more in the content than in the form of the text, Orientalists expressed very little doubts on the existence of a late Greek text (IV AD?) on the history of the Armenians[9].

The *idée reçue* of a Greek *Vorlage* of Faustus was also welcomed by part of the Byzantine scholarship, thanks to the authority of Heinrich Gelzer, who wrote in 1895:

> Dass das Werk [of Faustus] griechisch vorhanden war, zeigt Prokop, welcher im persischen Krieg I, 5 (S. 26, 11–30, 22) [ed. Bonn = *Wars* I, 5, 9ff.] zwei bei Faustus wiederkehrende Stücke (IV, 52–54 und V, 7) reproduziert. Das Werk wird von ihm ἡ τῶν Ἀρμενίων ἱστορία und ἡ τῶν Ἀρμενίων συγγραφή (S. 30, 20) [= *Wars* I, 5, 40] genannt; man beachte, dass wir hier genau den Titel haben, den Lazar von P'arpi [= Łazar P'arpec'i] gebraucht. Indessen giebt Prokop nicht den wirklichen Text, sondern mit Rücksicht auf seine, in üblicher spätgriechischer Affektation vor allem Barbarischen zurückschaudernden Leser einen für diese zurechtgemachten Auszug, welcher namentlich die barbarischen Eigennamen vermeidet, auch kleine Ungenauigkeiten sich erlaubt. Demnach lässt sich aus Prokop nicht entscheiden, ob der griechische text der ursprüngliche oder Bearbeitung eines armenischen Original sei[10].

Many Byzantine scholars accepted, more or less correctly, this statement[11]. But, in fact, Gelzer's arguments are less than steady. In the *Prolegomena* to his edition of Procopius, Jakob Haury expressed his founded doubts[12]; more recently, Nina Garsoïan

---

[7] Literature in Garsoïan, Epic Histories, pp. 6f.

[8] See, *e.g.*, V. Langlois, in: C. Müller, Fragmenta historicorum Graecorum, vol. V, Paris 1870, p. 233, n. 1. On this colophon see below p. 411.

[9] See, *e.g.*, A. von Gutschmid, Über die Glaubwürdigkeit der armenischen Geschichte des Moses von Khoren, Leipzig 1876 (rpt. in: id., Kleine Schriften, III, Leipzig 1892, pp. 282–338 (p. 298): "(Prokopios) der eine griechisch geschriebene, mit dem Werk des Faustos wo nicht identisch, doch nahe verwandte Geschichte der Armenier stark benutzt hat".

[10] Gelzer, Anfänge, p. 115.

[11] K. Krumbacher, Geschichte der Byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453), Munich 1897, p. 231: "Für armenische Dinge benützte er [i.e. Procopius] das Geschichtswerk des Faustus von Byzanz"; see also p. 406 on Faustus; M. E. Colonna, Gli storici bizantini dal IV al XV secolo. I. Storici profani, Naples 1956, p. 47; J. Karayannopoulos — G. Weiss, Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz (324–1453), II, Wiesbaden 1982, p. 242 [on Faustus]: "Geschichte Armeniens 320–385 ursprünglich wohl griechisch, im 5. Jhr. ins Armenische übersetzt".

[12] J. Haury, Prolegomena, in: Procopii Caesariensis Opera Omnia, I, 1905 [2nd ed. rev. by G. Wirth, Leipzig 1972], pp. v-lxiii (p. xx): "Quae Procopius I, 22, 3ss. [Haury's ed. = *Wars* I, 5, 10ff.] narrat de Castello quod dicitur Oblivionis, eadem tradit Faustus Byzantinus p. 130ss. [= IV, 53f.] sed utrum Procopius Fausto usus sit an eodem fonte quo Faustus, iudicari non potest". Cf. H. Gelzer, Anfänge, p. 115: "Ex eo, quod Procopius dicit: ἡ τῶν Ἀρμενίων ἱστορία φησί (I, 22, 2) [= *Wars* I, 5, 9], aut: ἡ τῶν Ἀρμενίων ἱστορία συγγραφὴ λέγει (I, 27, 3), [= *Wars* I, 5, 40] nequaquam licet conicere Procopium historiam Armeniorum legisse. Infra demonstrabo eum laudare Aeschyli locum, quem cognoverat ex Arriano".

summed up, after a thorough examination of the scientific literature, that this "anonymous *History of Armenia* . . . needs to have been the one ascribed to P'awstos"[13].

The real problem consists in the nature of this "history," as it is questionable whether Procopius alludes to a literary work, or merely to a clip of information provided by some Armenian acquaintance, put together in the same way as Agathias, for example, did with the help of the interpreter Sergius in his accounts on the Sasanians[14]. Even though *FGrHist* 679, 3 has a sure counterpart in the Armenian text of Ps. Faustus, it is not necessary to suppose that Procopius had direct knowledge of this text as we know it, nor that he knew Armenian[15]. Moreover, a cross-comparison of *FGrHist* 679, 3 and Ps. Faustus IV, 54 and V, 7 shows how Procopius mostly summarizes some historical deeds also found in Ps. Faustus (with some onomastic changes); for part of the narrative there is a better correspondence, but Procopius adds some details which are not attested in the Armenian text[16]. A real comparison can hardly be made, as Procopius is different in both style and logic, despite his claim to be faithful to the 'Armenian history'[17].

As a matter of fact, the term ἱστορία itself is too general to proof the existence of a work called *Armenian history*. Roberto Nicolai showed how ἱστορία, in antiquity, did not necessarily mean a historical work according to the modern meaning of the lemma[18]. So, Felix Jacoby was no doubt right to consider this evidence with suspicion; in effect he included both 'fragments' of the *Armenian history* in *FGrHist*, yet classed them within a very composite *Anhang* of texts dealing with the ancient history of Armenia, which includes passages of Strabo, Trogus/Justinus and Movsēs Xorenac'i, put together nearly at random[19].

---

[13] Garsoïan, Epic Histories, p. 4.

[14] Agath. IV, 30; Av. Cameron, Agathias on the Sassanians, Dumb. Oaks Pap. 23–24 (1969–1970) 67–183; Lee, Informations, p. 51. On Procopius' attitude to foreign information see Cameron, Procopius, pp. 221f. We must remember that, in this passage, Agathias seems to criticize Procopius for his indirect knowledge about the Sasanians: see C. Questa, Il morto e la madre. Romei e Persiani nelle 'Storie' di Agatia, Lares 55 (1989) 375–404, esp. pp. 378ff. More skeptical Howard-Johnston, Two Great Powers, pp. 169ff.

[15] Cameron, Procopius, p. 155: "'Armenian history' [. . .] which actually comes from Faustus of Byzanta [*sic*]", and ibid., p. 221; similarly Howard-Johnston, Two Great Powers, p. 176. M. Abełyan, the famous Armenian scholar, believed that Procopius knew Armenian because of his hometown Caesarea, but he mistakenly held that Procopius was born in Caesarea *of Cappadocia*: see Garsoïan, Epic Histories, p. 10, n. 37. The idea of Procopius as a linguist comes from F. Dahn, Prokopius von Cäsarea, Diss. Berlin 1864, p. 64, but in fact we can speak of linguistic *interests* rather than a positive linguistic knowledge: see the important paper of E. Schwyzer, Sprachliche Interessen. On the composition of the *Persian Wars*, and on the availability of written sources, see also G. Greatrex, The Composition of Procopius' Persian Wars and John the Cappadocian, Prudentia 17, 1 (May 1995) 1–13.

[16] See Howard-Johnston, Two Great Powers, p. 176: "The divergences between the two versions suggest that Procopius allowed himself a fair degree of artistic licence to retelling the story and was rather cavalier when he concocted a brief introduction out of a fuller narrative of the historical circumstances given by his source".

[17] I will publish a complete commentary of these sections in a forthcoming study.

[18] Nicolai, Storiografia, pp. 23f.; 234ff. and passim.

[19] F. Jacoby, Die Fragmente der griechischen Historiker [= *FGrHist*] III, C, 1, Leiden 1958, no. 679, pp. 351–364.

However, ἱστορία bears no technical meaning in Procopius. In most cases, Procopius uses ἱστορία as the equivalent of διήγησις, that is, 'narrative'. This meaning can be detected in *Wars* I, 1, 2; III, 13, 14; IV, 10, 12; VIII, 1, 2; VIII, 20, 47; *Anecd.* 1, 8; *Buildings* I, 1, 1–2 and 4; I, 8, 20; IV, 1, 7. Of course, we can also detect a nuance of historiographical narrative, as in the proemium of *Buildings*[20]. In Procopius, ἱστορία is provided with the sense of 'historiography' only when connected with technical verbs such as συγγράφω or ἀναγράφω, but in itself does not bear the meaning of a literary work: see *Wars* II, 12, 26: οἱ μὲν ἐκείνου τοῦ χρόνου τὴν ἱστορίαν ξυγγράψαντες οὐδαμῇ ἔγνωσαν[21]. We find a slightly different sense (possibly hinting at the starting sentence of Herodotus' *Histories*) in *Wars* II, 11, 2: [Chosroes] ἐς τε τὸ στρατόπεδον ἀφικόμενος ἐπιθυμίαν οἱ ἔφασκέ τινα εἶναι τὴν Ἀπαμέων πόλιν ἐν γειτόνων οὖσαν οὐκ ἄλλου του ἕνεκα ἢ ἱστορίας θεάσασθαι, where ἱστορίαι means "things worth to be inquired"[22]. This meaning is also found in a context close to *Buildings* III, 1, 4: Βασιλεὺς μὲν ὁμογενὲς πάλαι τοῖς Ἀρμενίοις καθίστατο, ἥπερ τοῖς ἀναγραψαμένοις τῶν ἱστοριῶν τὰ ἀρχαιότατα δεδιήγηται. A similar expression is used in *Buildings* IV, 1, 5 on the names of the "Chariot-dwelling" and "Migrant" Sauromatai: εἴτε Σαυρομάτας Ἀμαξοβίους εἴτε Μετανάστας ταῦτα δὴ ἐκάλουν τὰ ἔθνη οἱ τῶν ἱστοριῶν ἀναγραψάμενοι τὰ ἀρχαιότατα[23]. In only one case ἱστορία can be held as the title of a literary work: *Wars* VIII, 6, 12 mentions a passage of Herodotus (IV, 42), specifying ἐν τῇ τῶν ἱστοριῶν τετάρτῃ[24]. A less clear allusion to a written work is *Wars* III, 2, 24: ἡ [*scil.* οἰκία] Σαλουστίου, τοῦ Ῥωμαίοις τὸ παλαιὸν τὴν ἱστορίαν γράψαντος.

The key of the question can be found in *Wars* IV, 10, 17, a passage which gives the sole point of comparison with the alleged witnesses of the *Armenian history*[25]. This text makes part of a broader excursus on the origins of the 'Moors' (*Wars* IV, 10, 12ff.), and concerns the tribes of ancient Phoenicia: . . . Γεργεσαῖοί τε καὶ Ἰεβουσαῖοι

---

[20] Which is also the equivalent of Arm. *patmut'iwn*: see my observations in Traina, Materiali II, p. 101.

[21] Procopius may provide ἱστορία also with a theoretical meaning, in the sense of a positive history opposite to myth and fiction. In the proemium of the *Wars* (I, 1, 5), he draws a distinction between rhetoric concerned with δεινότης, poetry concerned with μυθοποιία, and finally ξυγγραφή with ἀλήθεια: Similarly, in *Wars* VIII, 1, 13 he uses ἱστορία in opposition to μῦθος: μύθου γὰρ ἱστορίαν παρὰ πολὺ κεχωρίσθαι οἶμαι. See also *Wars* VIII, 20, 47. On the problem of historical truth in antiquity, and on the opposition *historia/fabula*, see Nicolai, Storiografia, passim. Procopius' attitude was not shared by other Byzantine writers: see Av. Cameron, Agathias, Oxford 1970, pp. 58f. The passage of Procopius reveals the actual contradictions in Byzantine historiography, as shows E. V. Maltese, La storiografia, in: G. Cambiano — L. Canfora — D. Lanza (eds.), Lo spazio letterario della Grecia antica, vol. II, Rome 1995, pp. 355–388 (p. 363).

[22] Dewing translates freely: "for not other reason than that of his interest in the place".

[23] For a review of Procopius' ethnography, see Cesa, Etnografia; more generally Cameron, Procopius, pp. 207ff.

[24] See also VIII, 6, 14: αὐτὰ δὲ τοῦ Ἡροδότου τὰ γράμματα.

[25] See Schwyzer, Sprachliche Interessen, p. 305: "Die Erwähnung der armenischen Geschichtschreibung . . . beweist nicht, was Dahn auf Grund der mittleren Stelle angenommen (vgl. Haury, I, p. XX); man müßte denn auch die Berufung auf die, welche die älteste Geschichte der Phönikier geschrieben haben . . . in diesem Sinne ausbeuten dürfen".

καὶ ἄλλα ἄττα ὀνόματα ἔχοντα, οἷς δὴ αὐτὰ ἡ τῶν Ἑβραίων ἱστορία καλεῖ. This passage follows an allusion to the ἀρχαιότατα written about the Phoenicians (*Wars* IV, 10, 16), similar to the aforesaid sentences of *Buildings* III, 1, 4 and IV, 1, 5, on the Armenians and the Sauromatai. So, the expression ἡ τῶν Ἑβραίων ἱστορία means less a direct quotation of a work than a general allusion to 'the traditions recorded on the Jews'[26]. This does not imply a direct quotation of a given work: the names of the Caananite tribes are recorded in the Old Testament, and Procopius could have recorded this tradition already in Caesarea[27].

As concerns the 'Armenian history' we certainly know that Procopius was not hinting at only one work. In fact, a parallel with Ps. Faustus can be drawn for the sole *FGrHist* 679, 3; the account of *FGrHist* 679, 4, concerning the brother kings of Persia and Armenia, has a counterpart in Armenian literature (Xorenac'i, Ps.-Sebēos), but "In the present case also, the information given by the Byzantine historian is imprecise and could easily go back to the common fund of Armenian history current in the sixth century"[28].

In short, when Procopius mentions the ἱστορία of a people, he generically means a written tradition which he uses as a source for his own narrative[29]. Procopius (and, in a very similar way, Agathias) seem to handle their sources with remarkable freedom: this led some scholars to believe that Procopius was provided with intelligence by foreign informators[30]. In fact, during the late Empire an increasing development of foreign intelligence is well attested[31]. But this does not necessarily mean that Procopius took most of his informations from oral reports: in the case of Armenia, he declares to fol-

---

[26] In his summary of Procopius' narrative, Evagrius quotes this passage too (HE 4, 18) .

[27] A. Carrière, Nouvelles sources de Moïse de Khorène. Etudes critiques, Wien 1894, pp. 32ff., finds a counterpart in Movsēs Xorenac'i, PH II, 2, and also observes a correspondance between Movsēs and the Suda, s.v. Χανάαν (see also J. A. Cramer, Anecdota Graeca, vol. 2, Oxford 1840, p. 389). Yet it is not necessary to argue that Movsēs was later than Procopius, as the latter is the first to report similar traditions (on the question of Movsēs' date see Traina, Materiali I), for Procopius' account on the Moors is part of a more general discourse: the earliest witness we know is Sallust. (Oniga, Sallustio, pp. 66f.). An attempt of Quellenforschung in C. E. Gleye, Beiträge zur Johannesfrage, Byz. Zeitschr. 5 (1896) 422–464 (pp. 462ff.). Procopius uses the plural form Γεργεσαῖοι, otherwise unattested. The LXX record only the singular form (ὁ Γεργεσαῖος), and so does Jos. AJ 1, 139; the LXX know the plural Ἰεβουσαῖοι, but the singular form is more used. This tradition on a Caananite emigration to Africa (which may be compared with Augustine's witness on the survival of 'Punic') is part of an ideologic program of *Reconquista* against the Vandalic usurper: see Av. Cameron, Gelimer's Laughter: The Case of Byzantine Africa, 1989 (rpt in: id., Changing Cultures in Early Byzantium, Aldershot 1996, no. VIII [pp. 171–190]).

[28] Garsoïan, Epic Histories. For the *Primary History* in Sebēos see R. W. Thomson, Moses Khorenats'i. History of the Armenians, Cambridge, Mass.—London 1978, p. 54 (who does not link to Xorenac'i the story of the brother kings). Garsoïan also quotes the witness of Dio Cass. LXII, 5, 2, but neither this passage, nor the rest of Dio's Roman History give a similar context.

[29] A parallel can be drawn with the alleged *Libri Punici* quoted as a source by Sallust, Iug. 17, 7: see the thorough examination by Oniga, Sallustio, pp. 51ff.

[30] Cesa, Etnografia, p. 203.

[31] See Lee, Informations; also M. Maas, Fugitives ans ethnography in Priscus of Panium, Byz. Mod. Greek Stud. 19 (1995) 146–160.

low a written tradition (*Wars* I, 5, 40: ἡ τῶν Ἀρμενίων συγγραφὴ λέγει ταύτῃ, ᾗπερ ἐρρήθη)[32]. However, when he alludes to Armenian (and Jewish) ἱστορία he applies a somewhat generic tone, which gives us a rather faded impression of the evidence he was dealing with. This is actually the result of Procopius' classicistic bias towards the barbarians[33]; in the climate of intolerance raised by Justinian, a nuanced position towards the tradition of the Jews and of the heretical Armenians was undoubtely wise[34].

A question still remains: Was Procopius' using Greek *excerpta* translated from Armenian through an interpreter, or may we formulate a different hypothesis? It would be anyway very difficult to prove that Procopius could read Armenian, but on the other hand there is no reasonable evidence of a Greek, or even a Syriac *Vorlage* of Ps. Faustus even read by Procopius[35]: The actual meaning of ἡ τῶν Ἀρμενίων ἱστορία/συγγραφή excludes that Procopius was hinting at a single literary work.

James Howard-Johnston rightly remarked: "Procopius fails to reproduce his source faithfully on this occasion, how much more of the written or oral information lodged in his history has been deliberately tampered with or carelessly handled in transit?"[36]. So, further research shall focus on the whole Armenian dossier in Procopius, and, more widely, to the "common fund" of *Armeniaka* in the classical tradition. This demands a thorough exploration not only of Ps. Faustus, but essentially of Movsēs Xorenac'i, possibly the most original non-classical historian of late antiquity, whose 'anomalous' position in Armenian historiography has been nearly cast him off not only from Armenian, but also from current Byzantine studies[37].

---

[32] Cameron, Procopius, p. 155: "written rather then oral sources". For many reasons, late Roman intelligence of Eastern peoples was better developed: Lee, Informations, pp. 103ff. Συγγραφή (or ξυγγραφή) is very rare in Procopius; in *Buildings* IV, 1, 3 it possibly bears the same sense given by Herodotus I, 95.

[33] See Gelzer, Anfänge, p. 115; Cesa, Etnografia, pp. 203f.

[34] See J. A. S. Evans, The Age of Justinian. The circumstances of imperial power, London — New York 1996, pp. 240ff. On the attitude of the Byzantine scholar towards foreign literatures, see G. Dagron, Aux origines de la civilisation byzantine: langue de culture et langue d'Etat, 1969 (rpt. in: id., La romanité chrétienne en Orient. Héritages et mutations, London 1984, no. I [pp. 23–56]); id., Formes et fonctions du pluralisme linguistique à Byzance (IX^{e}–XII^{e} siècle), Trav. et Mém. 12 (1994) 219–240. For the relation of Procopius' historiography with Justinianic culture, see Av. Cameron, History as Text: Coping with Procopius, in Ch. Holdsworth — T. P. Wiseman (eds.), The Inheritance of Historiography 350–900, Exeter 1996, pp. 53–66.

[35] The hypothesis of a Syriac 'Faustus' has been formulated by P. Peeters, Le début de la persécution de Sapor d'après Fauste de Byzance, 1920–1921 (rpt. in: id., Recherches d'histoire et de philologie orientales, Bruxelles 1951, I, pp. 59–77 [p. 66, n. 1]), and followed by Stein, Bas-Empire, I, p. 835f.; B. Rubin, s.v. Prokopios von Kaisareia, RE 23, 1 (1957), coll. 274–599 (col. 363). Against a Syrian connection see Garsoïan, Epic Histories, pp. 7ff.; Peeters' hypothesis deserves some remarks: his main argument concerns the spelling of the name Πακούριος, which is a "non-sens", as the Armenian counterpart is Šapuh, i.e. Sapor: but it could be the result of a copist's mistake (*Bkwr* instead of *Škwr*). Garsoïan, Epic Histories, p. 302, n. 8, does not suggest a solution; I would add that the Iranian name Pakourios in Syriac spells *Pqwr* and not *Bkwr* (see, *e.g.*, Ps. Callisth., p. 138, 14 Budge). On the other hand, in this tradition there are often exchanges of names of kings: moreover, the name Pakourios could be a synonym of "king" (kind information by Dr Claudia Ciancaglini, of the University "La Sapienza").

[36] Howard-Johnston, Two Great Powers, p. 176.

[37] See Traina, Materiali I, II.

We still have to understand the relation between the Ps. Faustus and the Greek tradition used by Procopius. Two Armenian sources on the Greek identity of "Faustus," that is, Łazar and the colophon of Ps. Faustus, book III. In the preface of his historical work, Łazar P'arpec'i mentions a *P'ostos/P'awstos* as the second Armenian historian after Agat'angełos, yet he criticizes some passages of his work as "incongruous and inappropriate," especially for a man who claims to be a "Byzantine". Then he makes a digression with an *ekphrasis* of Constantinople, and finally concludes:

> Now if the man P'awstos had studied in such a city and amidst such a great host of scholars, would he really have put in his history such things displeasing to his audience? Far from it! Since to my feeble mind such a thing is unbelievable, I would say that perhaps some other person, presumptuosly laying his hands on, in an audacious and unlettered style interpolated passages at will; or else that some unskilled person came across it and changed it to its detriment, daring to hide the faults of his own foolhardiness under the name of P'awstos. That is patently clear to all observers, for there are many — some among the Greeks, but especially among the Syrians — who have brought themselves to such impudence. Ignorant and presumptuous men have composed by themselves vain and useless works, and have interpolated them into books for their learned audience. But to refined minds the work of scholars and the prattlings of senseless men are clearly distinguishable[38].

Quite some ink flew about this passage[39]. As Łazar clearly means the so-called *Buzandaran Patmut'iwnk'*, this helps to explain the last sentence in the colophon of Ps. Faustus III: *žamanakagir kanonk' P'a<w>steay [k'] Byuzandeay [žamanakagir]*[40] *meci patmagri, or ēr žamanakagir Yunac'*, which can only be translated as: "Chronological tables of P'awstos the Byzantine, the great historian, who was a Greek chronographer"[41].

So, we have evidence of a Greek chronicle written by a "Greek chronographer": in theory, this author could have been called Faustus — a current name in Late antiquity, and surely not Armenian — and could have been active at Byzantium, maybe as a court interpreter. If the colophon is not later, but was written by the author of *Buzandaran*, it could be considered as a witness of the latter's method. In effect, the lack of organicity in *Buzandaran* is the result of an evident juxtaposition of two different techniques: a 'chronological' narrative frame (*kanonk'* = *Kanones*)[42], and the 'epic' insertions. Now, this is actually the method described, and highly criticized, by

---

[38] Tr. R. W. Thomson, The History of Łazar P'arpec'i, Atlanta 1991, pp. 36f. (I eliminated the square brackets).

[39] Garsoïan, Epic Histories, discusses the matter at length. For a good summary see G. Uluhogian, Introduzione, in: P'awstos Buzand. Storia degli Armeni, Milan 1997, pp. 7–31.

[40] The text reports *P'axsteayk'*, which is a corruption of the ms., and *žamanakagir*, which is an evident repetition.

[41] Garsoïan, Epic Histories, p. 100, translates *žamanakagir kanonk'* as "the chronography", but this is a forced translation: M. Bais — L. Nocetti (in Uluhogian, cit.), p. 72, rightly write "canoni cronografici".

[42] On the meaning of *žamanakagrut'iwn* see Traina, Materiali II.

Łazar[43]. If this hypothesis of research is correct, we could also explain why Procopius declared to be faithful to the 'Armenian history', at least in the context of *FGrHist* 679, 3, as his version could be closer to the alleged original than the *Buzandaran* is.

Such a reconstruction is obviously hypothetical, but could be more reasonable than other former attempts to give "Faustus" an identity; anyway, the details given by the colophon cannot be easily dismissed as bogus. If written by a later copyist, who knew the informations provided by Łazar, we could explain the mention of Faustus as a Greek historian, not the "chronological tables." Though the 'epic' character of the narrative explains well the meaning of Arm. **buzand*, it is not necessary to conclude that the mention of "Byzantium" in Łazar and in the colophon is the result of a *lectio facilior*, as Armenian readers understood the name "P'awstos Biwzandac'i" better than the obscure "P'awstos Buzand": like many other *hapax* of classical Armenian, also the title *Buzandaran patmut'iwnk'*, possibly stemming from the Iranian (Parthian?) loan-word **bozand*, survived despite its rareness[44]. The incertain form of Faustus's epithete could be the result of a confusion in the Armenian tradition, as the assonance of *Buzandaran* and *Byuzand* may have favoured the identification of the Byzantine chronographer with the *Epic histories*, leading to the modern construction of a "P'awstos Buzand"[45].

Bibliography

Cameron, Procopius
Av. Cameron, Procopius and the sixth century, London 1985.

Cesa, Etnografia
M. Cesa, Etnografia e geografia nella visione storica di Procopio di Cesarea, Studi Classici e Orientali 32 (1982) 189–215.

Garsoïan, Epic Histories
N. G. Garsoïan, The Epic Histories Attributed to P'awstos Buzand (Buzandaran Patmut'iwnk'), Cambridge, Mass., 1989.

Gelzer, Anfänge
H. Gelzer, Die Anfänge der armenischen Kirche (Ber. Kgl. Sächs. Gesell. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 47), Leipzig 1895, pp. 109–174.

Howard-Johnston, Two Great Powers
J. Howard-Johnston, The Two Great Powers in Late Antiquity: A. Comparison, in: Av. Cameron (ed.), The Byzantine and Early Islamic Near East. III. States, Resources and Armies, Princeton 1995, pp. 157–226.

[43] I am not inclined, as Garsoïan does (Epic Histories, pp. 32–35), to believe that the extant text of Ps. Faustus was composed from a series of oral *Gestes*, as the "Geste of the Aršakuni" and the "Mamikonean". Sometimes Garsoïan forces the evidence in order to detect orality, as in the case of Arm. *legēon*, an alleged 'oral' lemma (Garsoïan, ibid., p. 311, notes 9 and 13): Traina, Materiali I, p. 297.

[44] On the linguistic explanation of *buzandaran*, see Garsoïan, Epic Histories, p. 14. See above, note 5.

[45] The variation *P'ostos/P'awstos* in Łazar does not give a real problem; the form *P'axsteayk'* = *P'asteay*? (see literature in Garsoïan, Epic Histories, p. 9) seems to me a mere textual corruption.

Lee, Informations
A. D. Lee, Informations and frontiers. Roman foreign relations in late antiquity, Cambridge 1993.

Nicolai, Storiografia
R. Nicolai, La storiografia nell'educazione antica, Pisa 1992.

Oniga, Sallustio
R. Oniga, Sallustio e l'etnografia, Pisa 1995.

Schwyzer, Sprachliche Interessen
E. Schwyzer, Die sprachlichen Interessen von Prokop, Festgabe H. Blümner, Zürich 1914, pp. 303–327.

Stein, Bas-Empire
E. Stein, Histoire du Bas-Empire (ed. J.-R. Palanque), I^2–II, Paris-Bruxelles 1959 and 1949.

Traina, Materiali I, II
G. Traina, Materiali per un commento a Movsēs Xorenac'i, Patmut'iwn Hayoc'; I, Le Muséon 108 (1995) 279–333; II, ibid. 111 (1998) 95–138.

The Christianization of Sexual Slander

Some Preliminary Observations

Martha P. Vinson

The Byzantines were no exception to Amy Richlin's observation that smutty stories have always clung to the great[1]. But while sexual slander shares with other types of invective the goal of smearing a politically prominent individual, it presents its own set of interpretative difficulties[2]. For example, since sexual activity regularly involves two or more persons, it is sometimes difficult to know exactly who is the primary target of the abuse, especially if one of the participants is female. In such cases, it is important to remember that women rarely have any independent value; the stories that are told about them are intended to reflect badly or well on the men closest to them[3]. Again, where archaeological and numismatic evidence can easily verify or disprove the stock charges of economic decline and debasement of coinage, such evidence is almost always lacking for allegations of sexual immorality. Yet on the rare occasion when external sources do permit the accuracy of literary accounts to be checked, as in the case of Julia Titi's alleged abortion of a fetus sired by her uncle Domitian, they show that these accounts are complete fabrications[4].

But if the lurid tales of sexual misconduct do not reflect objective reality, do not, in fact, contain even a kernel of truth, this does not mean that they have no value. On the contrary, sexual slander can be a valuable source of information, even if this information is not always what we think we want, or need. To begin with, sexual activity functions as a metaphor for political activity[5]. It is therefore no accident that the most frequent targets of such slander are those emperors who may be characterized as political failures because they embraced the wrong side of a theological controversy, like Constantine V, or because they died violently either in battle, like Nikephoros I, or by

---

[1] Richlin, Approaches, p. 392.

[2] From a technical point of view, the organization of the material presents another difficulty. For the present purpose, it seemed best to use a system based on type (*e.g.* adultery and incest) and gender. Both Tinnefeld, Kaiserkritik, and Koster, Invektive, approach the problem in terms of author and work or genre. This approach has two important advantages: first, it emphasizes that sexual slander is merely a species of a genus which includes non-sexual abuse such as cruelty and greed; secondly, it places all of these invective elements in the larger literary and historical context of a work in its entirety. The great disadvantage of this method, particularly in the absence of a thorough index, is that it obscures the frequency with which a given topos occurs, thus rendering any sort of comparative analysis more difficult.

[3] It is also important to remember that the representations of women in male-authored texts and the reality of female experience are two separate things; see P. Culham, Decentering the Text: The Case of Ovid, Helios 17 (1990) 161–170.

[4] Vinson, Domitia, esp. pp. 433–438; cf. Tinnefeld, Kaiserkritik, p. 77, n. 203.

[5] See esp. M. B. Skinner, Parasites and Strange Bedfellows: A Study in Catullus' Political Imagery, Ramus 8 (1979) 137–152, and Pretty Lesbius, Trans. Americ. Philol. Assoc. 112 (1982) 197–208.

assassination, like Michael III, thus disrupting dynastic continuity[6]. In symbolizing corruption on a much larger scale, sexual slander offers both a rationalization and an assessment of a regime in its entirety and may be regarded as a literary form of *damnatio memoriae*[7]. Secondly, the particular types of sexual misconduct used to slander a given individual do not appear to have been chosen randomly but rather are linked to or even, as in the case of Julia Titi's abortion, inspired by contemporary events[8]. For this reason, the private misdeeds of the imperial family can shed light on public policy and, even more importantly, popular reaction to it. Finally, because the use of sexual slander as a smear tactic is so well documented over so long a period of time, analysis both of the types of alleged misconduct and of the individuals involved can help to track shifts in sexual values and mores, if not the actual practices themselves.

Although sexual slander has been characterized as "fossilized" invective[9], I am inclined to think of it in terms of a virus, like AIDS or the flu, an image that captures both the persistence of this phenomenon as well as its capacity for mutation. Indeed, it is this ability to adapt itself to changing circumstances that allowed sexual slander to retain its lethal potency following the transition from paganism to Christianity. Yet it is important to remember that the new religion did not fundamentally alter the structure of society, which remained essentially patriarchal, nor the system of education, which continued to give rhetoric the pride of place. Within this traditional framework, however, Christianity did have a profound effect, especially in the areas of gender and sexuality[10]. In what follows, I would like to call attention to some of the differences between classical and Byzantine sexual slander and to conclude with some suggestions for the course of future research.

Since men were the primary victims of sexually oriented invective, it will be best to begin our survey with them. The single factor which had the greatest impact on invective representations of male misconduct was the Christianization of marriage. In effect, married men began to be held to the standard of the *univira*, an ancient Roman ideal which had been honored more in theory than in fact[11]. Although the Byzantines

---

[6] Cf. Tinnefeld, Kaiserkritik, pp. 184–189; E. S. Ramage, Denigration of Predecessor under Claudius, Galba, and Vespasian, Historia 32 (1983) 201–214.

[7] Cf. Koster, Invektive, p. 353.

[8] Vinson, Domitia, p. 437. See also Proc. Anec., where the emperor Justinian, who is explicitly compared to Domitian at 8, 13–21, exhibits similar hypocrisy in the enforcement of his sodomy legislation (11, 34–36; 16, 19–21 and 23–24; 19, 11; 20, 9). Note, however, that in contrast to the practice of classical invective, Procopius does not allege that Justinian actually engaged in same-sex relations himself. Cf. Troianos, Homosexualität, pp. 32–35.

[9] Richlin, Priapus, p. 87.

[10] Recent work has emphasized the impact of Christianity on women in particular. See, for example, G. Clark, Women in Late Antiquity: Pagan and Christian Lifestyles, Oxford 1993; S. Elm, Virgins of God: The Making of Ascetism in Late Antiquity, Oxford 1994; K. Cooper, The Virgin and the Bride: Idealized Womanhood in Late Antiquity, Cambridge, Mass., 1996. Similarly, see P. Culham, Did Roman Women Have an Empire?, in: M. Golden — P. Toohey, Inventing Ancient Culture. Historicism, Periodization, and the Ancient World, London 1997, pp. 192–204, for the impact of the transition from republic to empire on Roman women.

[11] Treggiari, Marriage, pp. 229–236; Evans Grubbs, Legislation, pp. 69f., 91, 140.

continued to make dynastic marriages, the marital bond once made was seen to be inviolable and indissoluble. Marital legislation, however, failed to keep pace with popular morality, a discrepancy invective was quick to exploit, particularly when an emperor was involved[12]. One consequence of the new moral standard was that remarriage assumes the role formerly played by adultery in imperial invective. The clearest example is provided by the case of Constantine VI, whose divorce and subsequent remarriage instigated what is popularly known as the "Moechian Controversy", that is the controversy over adultery[13]. Similarly, the virulent iconoclast Constantine V earned the sobriquet ὁ τρίγαμος, that is, the thrice-married, an epithet which highlights the gap between the emperor's personal conduct and his attempts to regulate the sex lives of his subjects[14]. Finally, the so-called Affair of the Tetragamy, which began with Leo VI's fourth marriage to Zoe Carbonopsine and ended eight years after his death with the promulgation of the Tome of Union in 920, provided the impetus for resolving the legal ambiguities concerning remarriage and paved the way for the resurgence of adultery as an invective topos[15]. Yet the propaganda generated by this controversy, in which murder is presented as a viable alternative to divorce[16], vividly illustrates how restrictive the attitude towards marriage had become.

But while the marriage bond may have been sacrosanct, the same could not be said of betrothal and we find that fiancée-stealing replaces wife-stealing as a metaphor for the abuse of power[17]. A particularly clear example of the new importance of betrothal occurs in Theophanes' account of the marriage of Nikephoros I's son Staurakios to Theophano, a relative of the deposed empress Irene, who was already engaged to another man[18]. Like Vespasian, another widower who unexpectedly found

---

[12] On the social and legal background, see Oxf. Dict. Byz. (1991) 25 ("Adultery"), 640f. ("Divorce"), 1304f. ("Marriage"), 1783 ("Remarriage"), and Evans Grubbs, Legislation, pp. 343–349.

[13] P. Speck, Kaiser Konstantin VI. Die Legitimation einer fremden und der Versuch einer eigenen Herrschaft, Munich 1978, esp. pp. 251–281. Similarly, a century later the sainted empress Theophano is dissuaded from divorcing Leo VI on the grounds that it would make him an adulterer. See Vita Euthymii Patriarchae CP, 37, 36–39, 1 and 39, 6–7 (Karlin-Hayter): καὶ ὅλως βούλει πρόφασις γενέσθαι μοχείας τῷ ἀπὸ νεότητος ἀνδρί σου;

[14] Theoph. 443, 29 (de Boor); on the moral legislation in the Ecloga, see Oxf. Dict. Byz. (1991) 672 and the references in note 12 above.

[15] Cf. Oxf. Dict. Byz. (1991) 2027 and Garland, Licence, pp. 106–111.

[16] The Patriarch Euthymios defends his approval of Leo VI's fourth marriage by attacking the emperor's former wives in order to invalidate the earlier unions: the first wife, Theophano, allegedly asked for a divorce before her timely death while the second, Zoe Zaoutzes, was rumored to have murdered her predecessor as well as her own husband in order to marry the emperor. See Vita Euthymii, 37, 27–35 and 45, 33–35 (Karlin-Hayter). Similarly, Oxf. Dict. Byz. (1991) 1783 ("Remarriage") cites allegations that widows murdered their children in order to remarry. Conversely, in a late Republican variant on the wicked stepmother motif (Cat. 64, 402; Sall. BC 15; Cic. Clu. 27–28) fathers kill their sons to win over prospective brides; see Vidén, Women, p. 20 and bibliography.

[17] On the classical topos, see M. Flory, Abducta Neroni Uxor: The Historiographical Tradition on the Marriage of Octavian and Livia, Trans. Americ. Philolog. Assoc. 118 (1988) 343–359, and Vinson, Domitia, p. 438. On the increasing importance of betrothal, see Oxf. Dict. Byz. (1991) 287 and Evans Grubbs, Legislation, pp. 140–202.

[18] Theoph. 483, 15–23 (de Boor).

himself the head of a new dynasty, Nikephoros attempted to legitimize his regime by a marital alliance. But while Vespasian, and before him Augustus, had no qualms whatever about breaking up an existing marriage for dynastic purposes, such action is now clearly beyond the pale and a broken engagement carries the same moral and emotional value once associated with divorce.

The high value placed on marriage and even betrothal altered the perception of what constituted illicit behavior with the result that those mainstays of classical invective, adultery and incest, became mere shadows of their former selves. Perhaps even more importantly, we find a reduction in what Susan Wood has called the "collateral damage" of invective, that is, the innocent victims, usually female, of abuse directed at politically powerful men[19], but one should note that this protection did not extend to slaves. A case in point comes from the reign of the iconoclast emperor Theophilos, who is alleged to have had a single, "mutually destructive" (συμφθαρῆναι), sexual encounter with one of his wife's maids[20]. Such a relationship would scarcely have raised an eyebrow in the classical period because of the maid's servile status[21]. Even more strikingly, the affair is presented as an isolated occurence: when his wife gives him the silent treatment, Theophilos swears that he "slipped up just this one time" (ἢ μὴν τότε καὶ μόνον διολισθεῖν). Hence, in contrast to the mass seductions of respectable *matresfamilias* at which his pagan predecessors excelled, Theophilos' affair poses no real threat to anyone's marriage, including his own. Yet the fact that an emperor of the Romans is reduced to seducing housemaids under his wife's watchful eye reflects an erosion of the double standard for married men and women even as the barrier between slave and free remained intact.

The new importance attached to marriage and family also had a profound impact on the treatment of incest. A particularly interesting example occurs in the *Life* of Ignatios, where the Patriarch's deposition is ultimately attributed to his public censure of an affair between the caesar Bardas and his newly-widowed daughter-in-law[22]. The choice of victim is noteworthy in two respects. First, she has no husband to be embroiled in scandal and secondly, she is not even a blood relative[23]. Although the lack of close female relatives could pose a problem requiring a creative solution, that is not the case here and no classical author would have failed to

---

[19] Wood, Drusilla, p. 457.

[20] Theoph. Cont. 95, 7–14 (Bonn).

[21] Of course, it was recognized as early as Hom. Od. 1, 429–433, that such relationships were not conducive to marital harmony but note that Eurycleia is Laertes' personal property, not his wife's. Historical figures might be faulted for having a high-profile affair with a freedwoman, preferably of foreign extraction, like Mark Antony and Volumnia Cytheris or Nero and Claudia Acte, but here the objection lay in allowing an ex-slave to usurp the social status of a legitimate, freeborn wife; see Treggiari, Marriage, pp. 301–305, 315, 437f.; Koster, Invektive, p. 131; Richlin, Approaches, p. 384; Vidén, Women, pp. 52–54, 59, 78.

[22] PG 105, 504A/C; F. Dvornik, Patriarch Ignatius and Caesar Bardas, ByzSlav. 27 (1966) 7–22.

[23] Cf. Plut. Per. 13 and 36, where Pericles' own son is the source of the allegation that he seduced his daughter-in-law, and M. M. Henry, Prisoner of History. Aspasia of Miletus and Her Biographical Tradition, New York 1995, pp. 70, 73.

exploit the invective opportunities provided by Bardas' sister, the empress Theodora, and his four nubile nieces[24]. Similar observations may be made about an incident involving Bardas' nephew and protegé, the emperor Michael III, who is elsewhere characterized as a second Nero[25]. By Neronian standards, however, the story is quite tame. Michael merely displays his contempt for marriage and family by giving his sister Thekla to the future Basil I for use as a concubine[26]. Since the original Nero did not spare even his own mother the unwholesome effects of his unnatural lust, one might have expected Michael to take a more direct and personal role in the sexual exploitation of his sister. His failure to do so reflects a new sensitivity on the part of the Byzantines towards sexual relationships within the nuclear family.

The examples discussed above indicate that heterosexuality continued to be the expected norm in Byzantium. Nonetheless, or rather therefore, allegations of same-sex relations remained a potent weapon in the invective arsenal[27]. For example, in his tirade against the anti-pope John XVI Philagathos, Leo of Synnada complains that John not only boasts about being on the receiving end (παθεῖν) of "unspeakable rape and penetration" (τὴν ἄρρητον φθορὰν καὶ μίξιν) with thirteen people, including his schoolmaster, but persists in these practices to the present day by teaching others exactly what he learned[28]. One may note that Leo follows the classical practice of distinguishing between active and passive homosexuality as well as the relative youth and maturity of the participants[29]. Again, while it was an invective commonplace to accuse a man of having been sodomized as a boy, in the case of adult males allegations of active or passive homosexuality are routinely combined with charges of heterosexual promiscuity to illustrate moral depravity in particular and unworthiness of high

---

[24] Vinson, Domitia, p. 435; Wood, Drusilla, pp. 459f. Nieces by both blood and marriage figure as incest victims in imperial invective of the eleventh and twelfth centuries; see Garland, Licence, p. 109.

[25] Theoph. Cont. 250, 17 (Bonn). Note, however, that here Michael's mock coronation of the "effeminate" (θηλυδρίας) Basiliskinos is presented as the Byzantine equivalent of Nero's mock marriage to the eunuch Sporus. See Dio 62, 28, 3 and 63, 13, 1; Suet. Nero 28, which also provides a summary of Nero's sexual vices, including incest. Cf. R. J. H. Jenkins, Constantine VII's Portrait of Michael III, Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politique de l'Académie Royale de Belgique 34 (1948) 75, n. 8 (rpt. in: id., Studies on Byzantine History of the 9th and 10th Centuries, London 1970, no. I).

[26] Sym. Mag. 675, 13–19; 655, 1–5 (Bonn). Thekla is actually part of a package deal which included Michael's ex-girlfriend (παλλακή) from his bachelor days, whom the emperor married to Basil after breaking up his first marriage. The ex-wife did at least get a nice settlement (χρυσίον καὶ πλοῦτον πολύν).

[27] In Oxf. Dict. Byz. (1991) 945f. ("Homosexuality"), J. Herrin notes that allegations of homosexuality decline after the ninth century. K. M. Ringrose, Living in the Shadows: Eunuchs and Gender in Byzantium, in: G. Herdt, Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History, New York 1994, pp. 86 and 99, similarly identifies the ninth century as a turning point in the treatment of eunuchs. See also Vinson, Gender and Politics.

[28] Ep. 12, 35–39 (Vinson).

[29] Richlin, Cinaedus, pp. 525–540; Troianos, Homosexualität, pp. 36f., 45. Cf. Proc. Anec. 11, 35, where ἑνός τε ἀνδρὸς ἢ παιδὸς λόγος was enough for a conviction on sodomy charges. On homosexuality in the Anecdota, see n. 8 above.

office generally[30]. Thus, Nikephoros I both assaults noble virgins and 'sleeps with his womanish man-servants' while the thrice-married Constantine V preys upon the young men in his entourage[31]. Similarly, Leo of Synnada employs a familiar metaphor to brand Philagathos as an adulterer for usurping the papal see and John is elsewhere alleged to have seduced the wife of Otto II[32].

As we turn our attention to the sexual slander directed against women, we find that female behavior is similarly circumscribed by a narrower definition of marriage and family. It should be emphasized that the values governing the portrayal of feminine virtue and vice do not mark a clean break with the past but rather represent a continuation of the ideals expressed, for example, by the concept of the *univira* and the cult of the Vestal Virgins. Further, female sexuality continues to be defined in phallocentric terms and for this reason activities that do not directly involve or affect men such as lesbianism or masturbation do not figure in the repertoire of political invective[33]. But while in many ways the sexual slander directed against Byzantine women represents a continuation of the classical tradition, there are significant differences between pagan and Christian invective. As was the case with men, the inviolability of the marriage bond may be identified as the chief factor affecting the invective representation of female sexuality.

The new attitude towards marriage manifests itself most strikingly in the treatment of adultery on the part of imperial women. Although this topos reappears with a vengeance in the eleventh century[34], it is not a significant factor in the earlier Byzantine period. The best illustration of this change is provided by Procopius' character assassination of the empress Theodora in his *Anecdota*: Theodora's misdeeds are many, but adultery is not one of

---

[30] Richlin, Cinaedus, pp. 538, 532f., and Priapus, pp. 86–104. It was a sign of extreme depravity for a grown man to engage in both active and passive intercourse with other males; see Richlin, Cinaedus, pp. 532 and 534 on Nero and Caligula. For an inversion of the normal sequence, see Xen. An. 2, 6, 28, where the Greek commander Menon is said to have been one of the "pretty boys" of the Persian general Ariaeus while he himself had kept a mature man as a παιδικά when he was still a youth (ἀγένειος ὢν γενειῶντα). I thank T. Long for this reference.

[31] Theoph. 483, 21–23; 491, 26–27; 443, 11–15 and 29 (de Boor); cf. Tinnefeld, Kaiserkritik, p. 70.

[32] Epp. 9, 9; 11, 39; 12, 47, 56 and Ep. 12, 35ff. note (Vinson). See also A. Cameron, Sacred and Profane Love: Thoughts on Byzantine Gender, in: James, Gender in Byzantium, pp. 1–23, on the "transference of the language of human love to the religious sphere" (p. 15).

[33] These practices are virtually ignored in the legal tradition as well; see Troianos, Homosexualität, pp. 39, 41, 46f. For a discussion of the earlier sources on female homoeroticism, which include personal invective (Martial) and Christian polemic, see J. P. Hallett, Female Homoeroticism and the Denial of Roman Reality in Latin Literature, Yale Journ. of Criticism 3 (1989) 209–227 (rpt. in: J. P. Hallett — M. B. Skinner, Roman Sexualities, Princeton 1997, pp. 255–273); and B. J. Brooten, Love Between Women. Early Christian Responses to Female Homoeroticism, Chicago 1996. For female masturbation, see J. Henderson, The Maculate Muse. Obscene Language in Attic Comedy, New Haven 1975, pp. 221f., and W. A. Krenkel, Masturbation in der Antike, Wissenschaftliche Zeitschrift der Wilhelm-Pieck-Universität Rostock 28 (1979) 165–8. It is instructive to note that *masturbare* originally referred to the male practice only; see J. P. Hallett, Masturbator, Mascarpio, Glotta 54 (1976) 292–308.

[34] Garland, Licence, pp. 106–113. Since so much of the evidence for adultery in the later period comes from Michael Psellos, one wonders if the revival of this topos should be seen as part of a larger revival of the classical tradition. For example, another commonplace of classical literature, weaving and spinning, also figures in Psellos' work, as at Chron. 6, 64, but not in earlier sources where one would expect to find it such as the *Lives* of Theodora, Theophano, and Philaretos, which recounts the youth of Maria of Amnia.

them[35]. As for Theodora's "sexcapades" — the myriad lovers of all stations and ages, serviced both individually and in groups, the abortions and infancticides — all of this predates her marriage and accession[36]. In fact, the very worst thing that Procopius can say about her conduct as a married woman is that there was some "suspicion" (ὑποψία) and "talk" (ὡς φασι) that she was in love with one of her slaves[37]. Although removing Theodora's promiscuity from the context of marriage might at first appear to absolve Justinian of blame, Procopius is unusually explicit on the point that the husband of such a wife is mentally and morally unfit to govern an empire[38]. Shifting the focus from marital to premarital misconduct results in a corresponding shift in emphasis from the control of female sexuality to the emperor's decision-making ability and reflects an environment in which even for a head of state there were no second chances so far as marriage was concerned.

Theodora's sexual history may have been an extreme case, but the idea that the selection of a wife marks the measure of a man's political worth also manifests itself less luridly in a new emphasis on premarital virginity and defloration. In the accounts of the Byzantine bride shows, for example, vivid detail is used to certify the sexual purity of empresses-to-be[39]. We are told that Theophano, the (first) wife of Leo VI, never left her father's house except to bathe, and then only at the crack of dawn, accompanied by a mob of servants[40]. Similarly, the grandfather of Maria of Amnia, the (first) wife of Constantine VI, proclaims, "We may be poor, but our girls have never left their bedroom"[41]. Conversely, Nikephoros I, like Justinian before him, is held up to scorn because the woman he chose as his son's bride was damaged goods, having slept with her former fiancé "many times". Interestingly, women, too, might be faulted on this same score, as can be seen from Procopius' *Anecdota*. Saturninus, for example, is horrified to discover on his wedding night that the bride Theodora has foisted upon him has already been deflowered (17, 36: διαπεπαρθενευμένην). Again, at 5, 21 Theodora forces the daughter of Belisarius to cohabit with her grandson without benefit of matrimony (οὐδενὶ νόμῳ), allowing the marriage to take place only after the girl has lost her virginity (διαπεπαρθενευμένην). The young woman is victimized a second time when her own mother breaks up the marriage, little caring that should her daughter attempt to remarry she would be no better than a whore (5, 23: πεπορνευμένη τὰ πρότερα ἔσται).

---

[35] E. A. Fisher, Theodora and Antonina in the Historia Arcana: History and/or Fiction?, in: J. Peradotto — J. P. Sullivan, Women in the Ancient World. The Arethusa Papers, Albany 1984, p. 305 and n. 45. Similarly, see Vidén, Women, pp. 15–24 and 30 on Livia in Tac. Ann.

[36] From time to time, as at Anec. 12, 28, Procopius even reminds his readers that the activities in question took place when Theodora was still "on the stage", i.e. before her marriage to Justinian.

[37] Anec. 16, 11. Note that, in contrast to classical invective where it is a commonplace for empresses to commit adultery with men of inferior status, here there is not so much as a hint that Theodora's relationship with her slave involved more than mere emotion on her part. See Vinson, Domitia, pp. 439–444.

[38] Anec. 10, 2–3.

[39] See further L. Rydén, The Bride-Shows at the Byzantine Court — History or Fiction?, Eranos 83 (1985) 175–191, and M. Vinson, The Life of Theodora and the Rhetoric of the Byzantine Bride Show, Jahrb. Österr. Byz. 49 (1999) 31–60.

[40] E. Kurtz, Zwei griechische Texte über die hl. Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI, Mem. Acad. Imp. St.-Petersbourg, 8th ser. 3, 2 (1898) 3, 25–30.

[41] M.-H. Fourmy — M. Leroy, La vie de S. Philarète, Byzantion 9 (1934) 139, 32–33.

But if the premarital loss of virginity was bad, unwed motherhood was worse and imperial women became the victims of a new topos, the long-lost illegitimate child who reappears after his mother has become empress to wreck the succession along with her reputation. That the same story is told about two Theodoras as widely separated in time and character as the wives of Justinian and Theophilos should be sufficient to cast doubt on its credibility[42]. Yet the fact that a usurper could attempt to legitimize his position on the basis of kinship with the empress rather than her husband shows that Byzantine empresses enjoyed considerably more political clout than their pagan predecessors. But while in Byzantium empresses now had the opportunity to develop a political identity independent of their husbands and even to wield power in their own names, they continued to be defined by their relationships to men. In the case of the "evil" Theodora, her illegitimate child ultimately illustrates her husband's bad judgment in marrying her. Even more interestingly, the "good" Theodora's bastard is designed to discredit not a male family member but a religious associate, the patriarch Ignatios, whose support of the pretender led to his deposition.

The vacuum created by the need to preserve the sanctity of marriage was filled, as we have seen, by allegations of premarital misconduct such as the loss of virginity and unwed motherhood. But while Antonina, for example, might be branded an adulteress for a quasi-incestuous affair with her adopted, rather than legitimate son[43], imperial women more typically display their contempt for marital authority in less physical ways. For example, the "evil" Theodora, like her pagan predecessors, interferes in political affairs, which now, however, include church politics[44]. Hence, Theodora meddles in ecclesiastical appointments and worse, opposes her husband on questions of religious policy as well[45]. Yet it is instructive to note that here Procopius exhibits the same restraint that characterized his treatment of the empress' sex life: he not only fails to specify her theological position, which other sources identify as Monophysitism, but then further undercuts the charge of wifely disobedience by claiming that her opposition to Justinian's policy was only pretended and not real[46]. Sources for the iconoclastic period are not so circumspect. The student of classical invective would expect the wives of iconoclastic

---

[42] Proc. Anec. 17, 16–23; Life of Ignatios, PG 105, 505A. The similarity between these two stories also indicates that the author of the ninth century *vita* was familiar with Procopius' work prior to the tenth century date of compilation hypothesized by K. Adshead, The Secret History of Procopius and Its Genesis, Byzantion 63 (1993) 5–28.

[43] Proc. Anec. 1, 15–42, esp. 16–17 and 35f.; cf. Garland, Licence, p. 112, on the alleged affair between Maria of Alania and her adopted son Alexios Komnenos.

[44] Proc. Anec. passim, esp. 2, 32–36; 15, 9–10; 17, 13 and 27; Cameron, Procopius, pp. 67–83; S. Fischler, Social Sterotypes and Historical Analysis: The Case of Imperial Women at Rome, in: L. J. Archer — S. Fischler — M. Wyke, Women in Ancient Societies, London 1994, pp. 123–127.

[45] Anec. 1, 14; 10, 15; 17, 27; 27, 13.

[46] Cameron, Procopius, pp. 76–81 and 124–127, who, however, sees Procopius' treatment of Theodora's Monophysitism as part of his reticience on this heresy generally. Similarly, in some sources Theodora's ninth century namesake fails to oppose her husband's Iconoclasm. Here, Theophilos is what may be called the "collateral beneficiary" of attempts to portray his wife in accordance with the conventional stereotype of the "good" woman. See Vinson, Gender and Politics, pp. 496f.

emperors to be portrayed as whores but instead of committing adultery they venerate icons[47]. For example, Theodora, wife of the last iconoclastic emperor Theophilos, is represented as venerating icons under her husband's very nose in the palace and, to underscore his impotence, she is joined in this subversive activity by all the other women in the imperial family, including the emperor's own mother[48]. Although ideological insubordination has replaced the sexual insubordination of the classical period, a cuckold is still a cuckold whether the infidelity involves sex or religion. The illicit religious activity of imperial women thus performs the same function as adultery in undermining the emperor's credibility as a ruler.

In conclusion, this brief survey allows some preliminary conclusions to be drawn. Christian attitudes towards marriage and family in particular resulted in the introduction of new topoi such as premarital defloration and unwed motherhood while others such as incest were merely watered down. In addition, religious activities and relationships may replace those of sex and family. Despite these Christianized modifications, sexual slander continues to perform its role of smearing politically powerful men and of treating women as a means to this end. It is hoped that the present essay will stimulate further exploration of these issues. One would like to know, for example, what effect genre had on the choice of invective topoi and the diction used to describe them. Are there significant differences between historiography, hagiography, and epistolography? Again, it appears that the types of sexual slander one encounters vary over time. Can these changes be verified quantitatively and if so, what are the external factors that would account for them? Finally, to what extent did an awareness of the classical tradition influence the use of sexual slander and how is one to distinguish between real life and literary fiction? There is much work to do, but the results will, I believe, form a lasting tribute to the honoree of this volume.

Bibliography

Cameron, Procopius
A. Cameron, Procopius and the Sixth Century, Berkeley 1985.

Evans Grubbs, Legislation
J. Evans Grubbs, Law and Society in Late Antiquity: The Emperor Constantine's Marital Legislation, Oxford 1995.

Garland, Licence
L. Garland, Conformity and Licence at the Byzantine Court in the Eleventh and Twelfth Centuries: The Case of Imperial Women, Byz. Forsch. 21 (1995) 101–115.

---

[47] On iconophile empresses, see Herrin, Icons, pp. 68–70. See also R. Cormack, Women and Icons, Women in Icons, in: James, Gender in Byzantium, pp. 24–51.

[48] Theoph. Cont. 90–92 and Sym. Mag. 628–630 (Bonn). Herrin, Icons, p. 70, calls attention to the similarity in the behavior of the two Theodoras. See also S. Gero, Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V, Louvain 1977, p. 158, where the sisters and daughters of Leo III, the founder of Iconoclasm, venerate relics in the imperial palace.

Herrin, Icons
J. Herrin, Women and the Faith in Icons in Early Christianity, in: R. Samuel — G. Stedman Jones, Culture, Ideology and Politics, London 1982, pp. 56–83.

James, Gender in Byzantium
L. James (ed.), Women, Men and Eunuchs: Gender in Byzantium, London 1997.

Koster, Invektive
S. Koster, Die Invektive in der griechischen und römischen Literatur, Meisenheim am Glan 1980.

Richlin, Approaches
A. Richlin, Approaches to the Sources on Adultery at Rome, in: H. P. Foley, Reflections of Women in Antiquity, New York 1982, pp. 379–404.

Richlin, Cinaedus
A. Richlin, Not Before Homosexuality: The Materiality of the *Cinaedus* and the Roman Law against Love between Men, Journ. of the History of Sexuality 3 (1993) 523–573.

Richlin, Priapus
A. Richlin, The Garden of Priapus: Sexuality and Aggression in Roman Humor, New Haven 1983 (rev. ed. New York 1992).

Tinnefeld, Kaiserkritik
F. H. Tinnefeld, Kategorien der Kaiserkritik in der byzantinischen Historiographie, Munich 1971.

Treggiari, Marriage
S. Treggiari, Roman Marriage: Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian, Oxford 1991.

Troianos, Homosexualität
S. Troianos, Kirkliche und weltliche Rechstquellen zur Homosexualität in Byzanz, Jahrb. Österr. Byz. 39 (1989) 29–48.

Vidén, Women
G. Vidén, Women in Roman Literature: Attitudes of Authors under the Early Empire, Göteborg 1993.

Vinson, Domitia
M. P. Vinson, Domitia Longina, Julia Titi, and the Literary Tradition, Historia 38 (1989) 431–450.

Vinson, Gender and Politics
M. P. Vinson, Gender and Politics in the Post-Iconoclastic Period: The *Lives* of Antony the Younger, the Empress Theodora, and the Patriarch Ignatios, Byzantion 68 (1998) 469–515.

Wood, Drusilla
S. Wood, Diva Drusilla Panthea and the Sisters of Caligula, Americ. Journ. of Archeol. 99 (1995) 457–482.

Exempla aus der griechischen Geschichte in Byzanz*

Eva de Vries–van der Velden

Es ist bereits des öfteren festgestellt worden, daß in den byzantinischen Weltchroniken das klassische Zeitalter der griechischen Geschichte nicht oder kaum beachtet wird, ob es sich nun um Malalas im 6. Jahrhundert, Konstantinos Manasses im 12. oder auch Dorotheos von Monemvasia im 16. Jahrhundert handelt[1]. Dasselbe gilt ebenfalls für andere literarische Gattungen. Gestalten aus der Mythologie scheinen (ab dem 9. Jahrhundert) in einem literarischen Werk fast unentbehrlich, aber von den Griechen, die einst wirklich gelebt haben, hört man nur wenig. Nur in der spätbyzantinischen Periode, im Zusammenhang mit dem politisch-militärischen Verfall, taucht das alte Hellas wieder öfter in den Quellen auf.

Aber wie wenig die Griechen im vornikäischen Zeitalter auch auftreten, wir begegnen ihnen doch ab und zu, sei es in der Rolle eines Exemplums; nicht als Personen, die in ihrer eigenen historischen Bedingtheit das Interesse erregen, sondern als Elemente, die man in einer Argumentation benutzt[2]. In diesem Beitrag wollen wir uns mit der Frage beschäftigen, welche Rolle die griechische Geschichte — genauer gesagt: das Exemplum aus der griechischen Geschichte — im Denken der mittelbyzantinischen Zeit gespielt hat. Betrachten wir aber zuerst, in welcher Weise man im ausgehenden Altertum dieses Thema behandelt hat, damit wir uns den Unterschied zum byzantinischen Exemplagebrauch besser verdeutlichen können.

Der Sieg des Christentums hatte auch im historischen Bewußtsein der europäischen Völker die Bedeutung einer einschneidenden Zäsur. Gerade die glanzreichen Epochen sowohl der griechischen als der römischen Geschichte gerieten innerhalb relativ kurzer Zeit in völlige Vergessenheit. Den Verfassern christlicher Weltchroniken, ganz im Banne von biblischer Geschichte, Ethik und eschatologischen Vorstellungen, waren nur noch zwei Episoden der griechischen Geschichte gegenwärtig: der Trojanische Krieg und die Eroberungen Alexanders des Großen, beide, weil sie christlich gedeutet werden konnten. Von Troja führte eine Linie zur Stiftung der Stadt Rom und

---

* Dieser Aufsatz führt einen Gedanken fort, den Paul Speck in der Form zweier Fragen zum Ausdruck gebracht hat in "Waren die Byzantiner mittelalterliche Altgriechen, oder glaubten sie es nur?", Rechtshist. Journal 2 (1983) 5–11.

[1] Dazu bes. E. M. Jeffreys, The Attitudes of Byzantine Chroniclers towards Ancient History, Byzantion 49 (1979) 199–238.

[2] Wir verzichten hier auf die Teilnahme an der theoretischen Auseinandersetzung. Vgl. Cl. Bremond — J. Le Goff — J. Cl. Schmitt, L'Exemplum, Turnhout 1982; W. J. Aerts — M. Gosman, Exemplum et Similitudo. Alexander the Great and other heroes as point of reference in medieval literature, Groningen 1988; P. von Moos, Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im "Policraticus" Johanns von Salisbury, Hildesheim — Zürich — NewYork 1988; Rhétorique et histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval, in: Mélanges de l'Ecole française de Rome 92 (1980–1981).

Alexander der Große hatte den Raum erobert, der vom Christentum eingenommen werden sollte.

Wer außerhalb der Geschichtsschreibung *stricto sensu* historische Exempla verwenden wollte, verfügte nicht nur über die mit den Chroniken gebotenen Möglichkeiten, sondern auch über ein riesiges eigenes Arsenal. Die Gestalt Christi bot unerschöpfliche Möglichkeiten, aber auch die Heiligen und andere christliche Tugendhelden. Wenn man gelegentlich Personen aus der profanen Geschichte als ethisches Modell verwendete, wurden sie christianisiert und auch weiterhin fast bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Die Tugenden, die sie kennzeichnen, sind christlicher Natur oder jedenfalls solche, die nicht in Widerspruch dazu stehen, wie Weisheit, Güte, Gelehrsamkeit und so weiter.

Ein treffendes Beispiel dafür bietet die Person des Perikles in der Rolle eines historischen Exemplums bei Gregorios von Nazianz, Basileios dem Großen und Chorikios von Gaza.

Die Quelle, die Gregorios und Basileios verwendet haben, ist Plutarchs "Leben des Perikles". Hier wird beschrieben (Kap. V), wie sehr Perikles seine Lehrmeister Zenon und Anaxagoras bewunderte und wie groß der Einfluß seiner Lehrzeit bei ihnen auf die Bildung seines Charakters war. Von diesen Philosophen hat er gelernt, sich unter allen Umständen würdig zu benehmen, nie die Fassung zu verlieren, sich leutselig zu zeigen, ohne je jovial zu werden, Herr seiner Gefühle zu bleiben. In einer Anekdote illustriert Plutarch Perikles' Leben nach diesem Ideal. Perikles habe eines Tages von morgens früh bis abends spät auf der Agora zu tun gehabt. Ein grober Mann aus dem Volke habe ihn fortwährend mit beleidigenden Worten belästigt, ohne daß er darauf nur im geringsten reagiert hätte. Selbst als er schließlich nach Haus zurückkehrte, folgte der Mann ihm, ununterbrochen schimpfend. Als Perikles seine Wohnung betrat, war es schon finster geworden. Ganz gelassen gab er einem Diener den Auftrag, seinen Verfolger mit einer Fackel nach Hause zu begleiten, damit dieser in Sicherheit heimkehre.

Der Sinn der Anekdote ist klar: Perikles, weit über seinen Gegner erhaben, ließ diesen spüren, daß er in höchstem Maße "satisfaktionsunfähig" sei.

Auf Grund dieser Geschichte hat Gregorios in seinem Gedicht *Gegen den Zorn* Perikles einen Platz neben Aristoteles und Alexander eingeräumt[3]. Während Plutarch Perikles' Wesen als das *non plus ultra* der aristotelischen *Megalopsychia* darstellt (die Mitte zwischen Eitelkeit und Selbsterniedrigung: "one shudders to think what a vain man would be like")[4], gelingt es Gregorios, den großen Athener zum Muster christlicher Demut und Selbstzüchtigung zu machen. Bei ihm vermag Perikles im Kampf gegen seine menschlichen Schwächen die Beschimpfung zu ertragen, als sei sie eine Ehre. Als sein Verfolger dann erschöpft die Agora verläßt, begleitet er ihn selbst mit einer Lampe nach Hause, um die letzten Spuren seines Zorns ganz ver-

---

[3] PG 37, Sectio II: Poemata Moralia, Nr. XXV, coll. 813–852. K. Demoen, Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen. A Study in Rhetoric and Hermeneutics, Turnhout 1996, ist in diesem Punkt wenig hilfreich (vgl. S. 81, 102 mit Anm. 197 und 121).

[4] B. Russell, A History of Western Philosophy, London 1946, S. 198. Zum zitierten Urteil vgl. Ael. Aristides, Pro Quattuor Rhet. 12, S. 296 (Lenz-Behr).

schwinden zu lassen[5]. Basileios überhöht noch das Element der Selbstkasteiung. Als sein Bedränger die Schimpftiraden beendet, weil es finster wird, kommt Perikles ihm mit einer Lampe zu Hilfe, damit er während seiner Heimkehr weitertoben könne und so das moralische Exerzitium verlängere[6].

Der exemplarische Perikles bei Chorikios von Gaza ist etwas komplizierter als der Perikles der beiden Kirchenväter. Chorikios war Rhetoriker in einer Zeit, in der die Rhetorik als letzter Ausläufer einer un-christlichen *Paideia* noch weiterlebte. Obwohl auch die Welt des Chorikios vom christlichen Glauben geprägt war, versuchte er weit mehr als die Kirchenväter, eine "objektive" Darstellung der altgriechischen Wirklichkeit zu geben. Es zeigt sich aber, daß diese, auch bei ihm, ihre wesentliche Bedeutung verloren hat. Chorikios macht Perikles zwar nicht zu einem Christen, aber was er über ihn und seine Umgebung berichtet, ist eine Karikatur der Geschichte. Ganz wie bei den Kirchenvätern wird letztendlich das Altertum von der christlichen Gegenwart verschlungen.

Perikles tritt bei Chorikios auf als Gegenstück zu seinem Lehrmeister Prokop von Gaza, ebenfalls Rhetor und Christ, überdies ein eifriger Katenenschmied und demütiger Panegyriker von Kaiser Anastasios. Den Vergleich finden wir im Epitaph, das Chorikios für Prokop schrieb[7]. Im ersten Teil wird Prokops Redekunst gelobt, im zweiten Teil sein Charakter, seine Frömmigkeit und Gelehrsamkeit. Als Redner sei Prokop unter die Größten einzureihen: Perikles, Alkibiades, Demosthenes. Auch Chorikios ist so weit von der attischen Welt entfernt, daß die Rührigkeit der athenischen Volksversammlung und der Lärm im Theater von Gaza für ihn ein und dasselbe sind. Er erinnert daran, daß der unbändige Demos verstummte, sobald Perikles in der Versammlung erschien, und daß dann Ruhe und Ordnung herrschte. Aber Prokop erst, wie er die Ordnung in seiner "Herde" (ποίμνη) herstellte und sie zum Respekt zwang! Man soll doch die ἀρετή des Redners nach einem zweifachen Kriterium beurteilen: nach seiner Fähigkeit, die Jugend in die Mysterien der Ahnen einzuweihen und die Theater durch die Tiefe und die Schönheit seiner λόγοι zu erschüttern[8].

War Prokop somit kein geringerer Rhetor als Perikles, durch seine menschlichen Eigenschaften übertraf er ihn. Chorikios beschreibt, wie Perikles sich einmal vor dem ganzen Demos als ein unangenehmer und stolzer Mann zeigte, der sich im Besitz aller Tugenden wähnte. Nach Thukydides (II, 60, 4) zitierend, läßt er ihn sagen: "Ich bin ein Rhetor, ich erörtere was richtig ist, ich bringe (mein Befinden) in schöner Form vor, ich liebe das Vaterland, und ich hasse die Bestechung." Chorikios' Kommentar zu diesen Worten lautet: "Ach, mein Lieber, durch dieses Übermaß an Ehrgeiz verlöscht all dein Glanz!". Wie benahm sich hingegen Prokop? Als dieser gepriesen wurde, errötete er, beugte sich zur Erde, begann zu schwitzen und konnte kein Wort mehr hervorbringen[9].

---

[5] ... τὸν χόλον τ' ἀπέσβεσεν (ebd., col. 833). Die Fehldeutung Kosmas' von Jerusalem: τὴν μῆνιν ὧδε τοῦ δυσφημοῦντος ὁ φιλόσοφος ἀποσβέσας (PG 38, 595) ergötzt den heutigen Leser.

[6] Adversus iuvenes VII, S. 27 (Wilson).

[7] Or. Funebr. in Procop, S. 109–128 (Förster-Richtsteig).

[8] Ebd. 6, S. 111. Vgl. Ael. Aristides, Pro Quattuor Rhet. 15, S. 297 (Lenz-Behr).

[9] Ebd. 18, S. 116.

Ganz davon abgesehen, daß er die Worte des Thukydides verdreht hat (die Worte "ich bin ein Rhetor" sind überdies eingeschoben), hat Chorikios sie aus dem Zusammenhang gegriffen[10]. Als der Krieg gegen Sparta durch schwere Niederlagen und das Wüten der Pest sich zum Schlechten wendete, gaben die Bürger Athens Perikles die Schuld an allem Unheil. Nachdem die Lage für ihn bedrohlich wurde, rief er die Volksversammlung zusammen und versuchte in einer Rede mit der ganzen Kraft seiner überragenden Persönlichkeit seine Gegner davon zu überzeugen, daß sie ihre Angst und ihren Groll überwinden sollten, statt ihn zum Sündenbock zu machen; ohne ihn sei die Situation erst recht hoffnungslos. In diesem Kontext muß Perikles' Selbstlob verstanden werden.

Von diesem Sachverhalt vernimmt man bei Chorikios nichts; er hat Perikles schlechthin zu einem Exemplum der Selbstgefälligkeit reduziert[11]. Seine einzige Intention war, den Gegensatz zwischen dem frommen Prokop und dem hochmütigen, stolzen Perikles zu unterstreichen. Dabei macht er es dem letzteren implizite zum Vorwurf, daß er kein demütiger Christ war und daher nicht wahrlich groß wie der geliebte Schulmeister von Gaza. Der Unterschied zu dem Perikles der Kirchenväter erscheint uns nicht wesentlich.

In den "dunkeln Jahrhunderten" des oströmischen Reiches, als das byzantinische Reich endgültig als einer der Nachfolgestaaten des Imperium Romanum Gestalt anzunehmen begann, verschwanden unter dem Einfluß der neuartigen Verhältnisse in diesem Gebiet die letzten Erinnerungen an das alte Griechenland. Erst im Zeitalter der sogenannten "Makedonischen Renaissance" tritt Hellas, sei es in recht bescheidener Weise, wieder in das historische Bewußtsein der byzantinischen Elite. Durch die von Photius geförderte, erneute Bekanntschaft mit Isokrates und besonders Plutarch rückt das Geschichtliche doch wieder in geringem Maße ins Blickfeld. Die historischen Hinweise sind aber wenig zahlreich und bleiben für heutige Begriffe Zerrbilder.

Arethas, der gelehrte Bischof von Kaisareia, ermöglicht uns, die Situation eben an historischen Exempla zu illustrieren. In einer seiner Tischreden (30. August/1. September 902) feiert er den Kaiser (Leon VI.) als den platonischen König/Philosophen und als den vollkommen glücklichen Menschen aus Aristoteles' Nikomachischer Ethik. In diesem Zusammenhang preist Arethas auch die Fähigkeit des Kaisers, viele Freunde zu gewinnen und vergleicht er ihn mit Alexander dem Großen. Dieser war gewiß ein großer Kriegsherr; seine Haltung seinen Freunden gegenüber war aber überaus tadelnswert, was in der Ermordung von Kleitos gipfelte[12].

---

[10] Vgl. Thukydides: οὐδενὸς οἴομαι ἧσσων εἶναι γνῶναί τε τὰ δέοντα καὶ ἑρμηνεῦσαι ταῦτα φιλόπολίς τε καὶ χρημάτων κρείσσων mit Chorikios: ῥήτωρ εἰμί, λογίζομαι τὰ χρηστά, φράζω τὸ δέον εἰς κάλλος, ἀγαπῶ τὴν πατρίδα, δωροδοκίαν μισῶ.

[11] Ein zweites Beispiel dafür findet man in seiner bizarren, imaginären Verteidigungsrede *Tyrannoktonos*, S. 284 (Förster-Richtsteig).

[12] Scripta Minora, Nr. 61, S. 29 (Westerink). S. auch R. J. H. Jenkins — B. Laourdas — C. A. Mango, Nine Orations of Arethas from Cod. Marc. gr. 524, Byz. Zeitschr. 47 (1954) 1–40 und 57–65 (mit Komment.), hier 11–14. Vgl. die Zeilen 33ff. aus Shakespeare's berühmter Parodie auf die rhetorische σύγκρισις (King Henry V, Act IV, sc.VII):

Kurze Zeit später arbeitete Arethas diesen Kern eines fürstlichen Idealbildes weiter aus, auch jetzt wieder in Bezug auf Alexander den Großen. Diesmal äußerte er sich, nochmals in einer Tischrede, grundsätzlich über die ungünstigen Eigenschaften des berühmten Herrschers, ganz im Gegensatz zu dem Lob, das jenem in den Chroniken und anderen literarischen Quellen zuteil wird[13]. Er bemüht sich ernsthaft, die historischen Fakten zu berücksichtigen, wie sehr auch sein Urteil vom christlichen Glauben geprägt ist[14].

Obwohl es galt, Leons Anteil an den Siegen der Byzantiner über die Sarazenen zu rühmen, schmälert Arethas die einzigartigen militärischen Verdienste Alexanders nicht. Die Superiorität des Kaisers ist jedoch anderer Art. Sein Erfolg ist das Ergebnis seiner Demut und seiner ständigen Gebete. Nicht durch seine militärischen Triumphe an sich, sondern durch seine Motive, seine Gesinnung steht Leon über Alexander. Dieser war zu ungeheuren Anstrengungen gezwungen, um sich ohne Gottes Segen durchzusetzen, und auch das gelang ihm nicht immer, wie der fehlgeschlagene Feldzug gegen die Skythen zeigt. Dabei handelte er nur aus Ehrsucht und Habgier. In seiner Wut bekümmerte er sich von Anfang an nicht um natürliche Grenzen und so überquerte er den Hellespont. Es heißt, er habe sich an Xerxes rächen müssen, aber warum sollte ein Hellene sich mit einem Barbaren messen? Und wie unwürdig verhielt sich Alexander, als er den Schmuck seiner machtlos gewordenen Gegner an sich nahm, um damit zu prunken! Obwohl er mit der Tatkraft, der schlichten Lebensweise und der vernünftigen Staatsverwaltung der Hellenen vertraut war, hüllte Alexander sich in ein persisches Gewand, setzte er sich die Tiara auf das Haupt und ließ sich von seinen Freunden wie ein Gott verehren; kurz, er schwelgte in allen persischen Genüssen.

Wie anders der allgütige Leon! Die Motive seiner Unternehmungen sind edel. Er braucht sich nicht selber einzusetzen, er hat Feldherren, die für ihn siegen. Er greift keine Gebiete an, in denen er nichts zu suchen hat, er läßt seine Heere nur das Land

---

Fluellen: "If you mark Alexander's life well, Harry of Monmouth's life is come after it indifferent well; for there is figures in all things. Alexander, God knows, and you know, in his rages, and his furies, and his wraths, and his cholers, and his moods, and his displeasures, and his indignations, and also being a little intoxicates in his prains, did, in his ales and his angers, look you, kill his best friend, Cleitus."

Gower: "Our king is not like him in that: he never killed any of his friends."

Fluellen: "It is not well done, mark you now, to take the tales out of my mouth, ere it is made and finished. I speak but in the figures and comparisons of it . . . ."

[13] Dazu H. J. Gleixner, Das Alexanderbild der Byzantiner, München 1961.

[14] In der profanen Literatur sind die negativen Äußerungen über Alexander "verschwindend selten" (Gleixner, S. 124). Gleixner hat die kirchliche und theologische Literatur außer acht gelassen (S. 125). Wenn man diese jedoch berücksichtigt, findet man etwas abschätzigere Beurteilungen Alexanders. Eine Arbeitsgruppe in Groningen zählte in der ganzen PG, auf 350 Erwähnungen Alexanders, 25 abschätziger Art, z.B. mit Bezug auf die Zerstörung von Theben, s. W. J. Aerts, Alexander the Great in "Exempla" et "Similitudines" in Byzantine Literature, in: Exemplum et Similitudo (s. oben Anm. 2), S. 1–17. Anastasius Sinaites, offensichtlich im Rahmen einer allgemeinen anti-hellenischen Polemik, nannte Alexanders Reich ein "hellenisches Räuberreich" (PG 8, 1213C). Systematische Auseinandersetzungen scheint die Gruppe nicht gefunden zu haben.

zurückerobern, das immer zum Reich der Rhomäer gehört hat und dessen Bevölkerung es ertragen mußte, mit dem eisernen Szepter regiert zu werden (Ps. 2, 9; Apok. 2, 27), als sie durch Nachlässigkeit des Hirten dem Wolf ausgeliefert wurde. Leon handelt wie ein Mann, der seines Erbes beraubt worden ist. Die Reichtümer seiner Feinde können seiner Würde nichts hinzufügen, denn wie kann sich Finsternis dem Lichte mitteilen, wie kann Harmonie zwischen Belial und Christ bestehen? (2 Kor. 6, 14–15)[15].

Arethas' Rede kann im allgemeinen als eine Apologie des Kaisers gedeutet werden. Das nachdrückliche Lob seiner christlichen Tugenden im Kontrast zur negativen Bewertung von Alexanders schrankenloser, kriegerischer Aktivität könnte als eine Entschuldigung für die Tatsache gelten, daß der Kaiser nicht in eigner Person an seinen Kriegen teilnahm. Von dieser Perspektive aus wäre auch die etwas kurios anmutende Behauptung zu erklären, Leons Größe zeige sich in der Gewohnheit, seine Generäle für sich kämpfen zu lassen. Eine derartige Deutung von Arethas' Enkomion kommt nicht von ungefähr. Die militärischen Erfolge des Kaisers waren keineswegs glänzend, und die Kritik an seiner Führung der Staatsgeschäfte im allgemeinen blieb nicht aus[16].

Eher auffallend ist die Rüge, die Arethas Alexander wegen seiner Freude am orientalischen Exotismus erteilt. Es ist ihm, dem leidenschaftlichem Sammler griechischer Handschriften und "Philhellene", offenbar peinlich, daß der große Alexander eine barbarische Kultur bevorzugte. Es ist allerdings möglich, daß er in diesem Punkt nur die Kritik von Alexanders Freunden aufgriff, die er in Plutarchs Leben des Alexanders gelesen hatte, aber es bleibt bezeichnend, daß hier die Hellenen wegen ihrer eigenen Leistungen und guten Eigenschaften ohne Vorbehalt gelobt werden. Selbst ihr Heidentum wird ihnen nicht angerechnet. Da könnte man vom Geist der Renaissance sprechen; um so bemerkenswerter, als Arethas' Kenntnis und Begriff von der Geschichte der Griechen sich nicht wesentlich von den wunderlichen Vorstellungen seiner Zeitgenossen unterscheiden.

Daß Leon mit Arethas einverstanden war und seine Rede mit Vergnügen anhörte, steht außer Zweifel. Der Enkomiast hat sich natürlich nach seinem Herrn gerichtet. Man höre nur, wie ein Jahrhundert später Leon Diakonos dem Haudegen Basileios II. Vergnügen bereitete: Alle jene antiken Feldherren, Xerxes, Kyros, Alexander, Kambyses oder Pompeius, waren im Vergleich zu Basileios nichts weiter als Pfuscher. Sie sind wie der Mond, der verschwindet sobald die Sonne erscheint . . .[17].

In den Werken des dichtenden Soldaten Johannes Geometres sind die hellenisierenden Tendenzen der Literatur des 10. Jahrhunderts stark anwesend. In seinen Progymnasmata — in Prosa — gibt es Enkomia auf den eignen Garten, auf den Apfel, und es wimmelt darin von Gestalten aus der griechischen Mythologie. Als ein Freund

---

[15] Scripta minora, Nr. 62, S. 32f. (Westerink). Vgl. Jenkins u.a. (wie oben Anm. 12), S. 14f.

[16] R. J. H. Jenkins, Byzantium. The Imperial Centuries 610–1071, London 1966, S. 198–211.

[17] Ed. I. Sykoutres in Ἐπετ. Ἑταιρ. Βυζ. Σπουδ. 10 (1933) 425–434, hier 429.

ihn als "Rhetor" bezeichnete, war er überglücklich[18]. Er empfand die neue Mode als einen Triumph des hohen Stils, aber auch des "hohen Verstandes". Konstantinopel galt ihm als das neue Athen. Man dürfte das für einen Gemeinplatz oder bloße Mimesis halten, aber in Wirklichkeit steht diese Benennung im schroffen Gegensatz zu der christlichen Beurteilung des "Hellas von Hellas". Man muß auf den heidnischen Rhetor Himerios aus dem 4. Jahrhundert zurückgreifen, um die Gleichsetzung von Konstantinopel und Athen wiederzufinden[19]. Mit dem Ideal eines christlichen Athens im hellenischen Gewand, so wie er es vor Augen hatte, kam Geometres aber nicht weit. Es war nicht nach dem Geschmack von Basileios II. und dichtende Soldaten waren ihm zuwider. Geometres wurde entlassen[20].

Was auch die Ursache dieser Ungunst gewesen sein mag, Geometres selbst war davon überzeugt, daß seine literarische Tätigkeit ihm fatal geworden war. Er zog sich in ein Kloster zurück. In einigen dort verfaßten Gedichten klagt er über den Zeitgeist, der es einem Menschen unmöglich macht, Kriegsdienst und Musendienst zu vereinigen. Die großen Verluste, die das Reich in jüngster Zeit erlitten hatte, schrieb er der Dummheit seiner Gegner zu. Diese Meinung bekräftigte er, indem er in einem Gedicht durch Beispiele darauf hinwies, wie in der Vergangenheit eben die Verbindung von großen Geistesgaben mit außerordentlichen militärischen Talenten zu eklatanten Kriegserfolgen geführt hatten. Was dabei auffällt, ist die Fülle von Beispielen aus der griechischen und römischen Antike, verknüpft mit biblischer Geschichte. Die christlichen Maßstäbe, die bei der Verfassung von Weltchroniken galten, spielen, zumindest auf den ersten Blick, keine Rolle[21].

Geometres beginnt mit einer Anrufung von "Erde, Meer und Himmel" und der Seelen von längst verstorbenen Weisen und Feldherren. Mögen diese ihn anhören: Isokrates, Thukydides, der Waffen und λόγοι vereinte, Perikles, Kimon, Alkibiades, der große Themistokles, alle vollkommene Rhetoren und Strategen zugleich. Dazu Phokion und unzählige andere Hellenen, Platon — der erste wissenschaftliche Taktiker — und Sokrates. Aber auch die Kriegshelden der Vorzeit, Nestor, Odysseus, Achilleus, sie beherrschten alle geistigen Exerzitien. Tore hingegen sind die "Sophoi" von heute. Die heutigen Krieger sind ungehobelte, aufgeblasene Schreihälse, brutale, prahlerische Kraftprotze, ungebundene Räuber, und dazu oft noch Fremdlinge (ἀλλοεθνεῖς πολλάκις). Sie sind es, die den Heeren befehlen und als Ratgeber im Palast stolzieren; Tugend und Vernunft sitzen traurig in der Ecke ...

Und dann beginnt eine dithyrambische Verherrlichung von Göttern (und *einer* Göttin; Pallas Athene), Heroen und Menschenkindern aus dem Altertum, die sich

---

[18] Nr. 3, S. 10 mit Anm. und S. 52 (Littlewood). Geometres hat sich übrigens mit der Theorie der Rhetorik befaßt. Von seinen Kommentaren sind nur Fragmente erhalten.

[19] PG 108, 950–951; dazu E. Fenster, Laudes Constantinopolitanae, München 1968, S. 119.

[20] Er wurde tatsächlich von diesem Kaiser entlassen, wie mein Kollege Marc D. Lauxtermann neulich bewiesen hat. Siehe seinen Artikel: John Geometres — Poet and Soldier, Byzantion 68 (1998) 356–380, hier 367–371. Für den Einblick in sein Manuskript, den er mir zur Zeit bewilligt hat, bin ich ihm vielen Dank schuldig.

[21] PG 108, 975–982.

sowohl durch körperliche als auch durch geistige Großtaten ausgezeichnet haben. Gemeint sind fast ausschließlich Griechen. Den vorläufigen Höhepunkt erreicht Geometres, als er erneut von Themistokles spricht, den er diesmal, wohl aus stilistischen Überlegungen, nicht namentlich nennt. Dieser, "der Erste der Strategen und Rhetoren", eroberte die ganze Erde, weil er Rat und Kriegskunst vereinte, und machte "alle Völker, alle Städte" untertan. Derjenige aber, der alle (selbst Cäsar, "der erste Monarch") übertrifft, ist letztendlich Moses, der Führer von Gottes eignem Volk, buchstäblich begnadeter Meister des Wortes, durch seinen Aufenthalt in Ägyten mit allen Wissenschaften und Künsten vertraut.

Trotz seiner hellenischen Sympathien zeigt Geometres sich jedoch nicht als paganisierender Autor. Man muß sich realisieren, daß sein Gedicht nicht für die Öffentlichkeit bestimmt war, daß er es möglicherweise nur für sich selber geschrieben hat. Er bleibt innerhalb der Grenzen des christlichen Glaubens, auch wenn er sich von den byzantinischen Traditionen der Weltchroniken entfernt, indem er die athenischen Politiker als historische Exempla in einem Atemzug mit Moses, Alexander und Cäsar nennt. So lenkt Geometres letztendlich doch ein, weil er Moses über alle Griechen und Römer erhebt und außerdem dessen göttliche Berufung betont. Viel bezeichnender erscheint uns aber, daß in Geometres' Vorstellung die Hellenen nicht nur Weise und Wissenschaftler hervorgebracht, sondern auch in der politischen Geschichte eine wichtige Rolle gespielt haben. Er geht dabei so weit, Themistokles zum Gründer eines Weltreiches zu machen, was dazu führt, daß er nur Unsinn über ihn und seine Welt von sich gibt. Indem er auf diese Weise versuchte, das alte Hellas in die Reihe der großen Weltreiche aufzunehmen, blieb er innerhalb der Perspektive der orthodoxen Geschichtsauffassung. Was hätte ihn dazu genötigt, wenn er die Geschichte von Hellas nicht als eine fremde Vergangenheit empfunden hätte, die er letzten Endes doch in christlicher Sicht verstehen wollte?

Als der junge Jurist Johannes Xiphilinos von Konstantin IX. Monomachos zum ersten Oberhaupt ("Nomophylax") einer soeben gegründeten Rechtsschule ernannt worden war (1047), fiel er sogleich einer Hetze zum Opfer. Seine Gegner empörten sich über die Benennung eines so jungen Menschen für ein so hohes Amt. Dieses Argument tauchte auch in einer anonymen Schmähschrift auf. Es kam ans Licht, daß der Verfasser ein gewisser Ophrydas war, ein älterer Richter, der selber gerne das neue Amt bekleidet hätte. Enttäuscht hatte er sich in ein Kloster zurückgezogen, und von dort aus hatte er es gewagt — wenn auch anonym — Xiphilinos anzugreifen, was einer Kritik am Kaiser gleichkam. Als sich herausstellte, daß Ophrydas' Meinung von vielen geteilt wurde, beschloß Xiphilinos' Freund Michael Psellos, der noch jüngere Vorsteher der philosophischen Studien, eine Gegenschrift zu verfassen[22]. In diesem Dokument geschieht die Verteidigung des Geschmähten weitgehend anhand historischer Beispiele. Psellos weist daraufhin, daß Weisheit und Gelehrsamkeit nicht nur dem Alter vorbehalten sind. Sokrates, Platon und Aristoteles haben sich bereits in

[22] Ed. Sathas, Μεσαιωνικὴ Βιβλιοθήκη, V, S. 181–196; Michaelis Pselli Orationes forenses et acta, ed. G. T. Dennis, Stuttgart — Leipzig 1994, Nr. 3, S. 123–142. Die biographischen Daten entlehnen wir den Zeilen 301–305 und 326–329 (Dennis, ebd., S. 135–136).

ihrer Jugend als große Denker ausgezeichnet; Zoroaster und Hermes Trismegistos waren außerdem Autodidakten[23].

Interessanter ist die Form seiner Apologie. Auch in dieser Hinsicht auf das Altertum zurückgreifend, verfaßte Psellos sie in Form einer rhetorischen Lektion für seine eigenen Schüler (sie studierten bei ihm Rhetorik und Dialektik, bei Xiphilinos Jura)[24]. Es obliegt aber keinem Zweifel, daß die "Lektion" auch für ein breiteres Publikum bestimmt war — dieselben Beamtenkreise, an die Ophrydas sich gewendet hatte.

Durch seinen Wunsch, den aktuellen Zustand den idealen Verhältnissen im alten Athen gleichzustellen, verwickelt sich Psellos gleich am Anfang in Widersprüche. Er hält seinen Schülern vor, wie im alten Athen (politische) Redner und Philosophen sich in der Öffentlichkeit nach festen Regeln miteinander messen konnten. Das hätte Ophrydas auch tun sollen, und da er es nicht getan hat, will Psellos selber zeigen, wie man in solchen Fällen den Gegner zu bekämpfen habe. Das klingt nicht übel, aber es stellt sich bald heraus, daß die wahre Absicht unseres Rhetoriklehrers ist, diejenigen zu züchtigen, die es wagen, Verfügungen des Kaisers und die Urteile seiner Ratgeber zu kritisieren.

Weil ein Redner — so führt Psellos aus — sich nur zum höchsten Niveau emporschwingen kann, wenn er ein würdiges Gegenüber vor sich hat, möchte er sich am liebsten Aristeides' Rede "Für die vier Rhetoren" gegen Platon als Vorbild wählen. [In dieser Rede wurden Miltiades, Themistokles, Perikles und Kimon von Aristeides gegen die Kritik des Philosophen (im Gorgias) verteidigt.] Platon war ein ungeheuer inspirierender Gegner. Man müsse sich aber eine andere Situation vorstellen: Platon verteidigt Aristeides [wie er es tatsächlich, ebenfalls im Gorgias, tut], und nicht gegen einige der gescheitesten Köpfe Griechenlands, sondern gegen einen unwürdigen Idioten[25]. In dieser letzteren Situation befindet er, Psellos, sich. Er muß aber trotzdem die unangenehme Aufgabe übernehmen, weil οἱ πολλοί nur zu gerne der Verleumdung des Nomophylax Gehör schenken. Der "wahrlich neue Aristeides" (Xiphilinos), "der unsere Stadt mit vielen λόγοι, vor allem mit politischen λόγοι, wehrbar gemacht hat", darf nicht länger ohne Verteidigung bleiben[26]. Psellos könne es aber doch nicht über sich bringen, auf das niedrige Niveau des verächtlichen Greises Ophrydas hinabzusteigen, und werde darum vorgeben, sich an einen gebildeten, im Politischen sehr

---

[23] S. 132–134 (Dennis).

[24] Dieser Sachverhalt ergibt sich aus dem Alinea über Hermogenes (Dennis, ebd., S. 135, Z. 279–288).

[25] S. 125, Z. 1–20 (Dennis). Psellos sagt wörtlich: "... nicht gegen Perikles oder Kimon, sondern gegen einen Idioten, wie Koroibos ..." (Koroibos war ein sprichwörtlicher Tor, s. Suda, K 2113). Das Manuskript ist an dieser Stelle offenbar korrupt. Die Emendation von Dennis (ἐκ δὲ <τοῦ> ὑπὲρ αὐτοῦ Πλάτωνος <λόγου> ... διαμαχομένῳ) ergibt keinen begreiflichen Sinn. Statt ἐκ δὲ lese man εἰ δὲ <ἀπολογία> und statt διαμαχομένῳ, διαμαχομένου. Mit αὐτοῦ kann nur "Aristeides" gemeint sein, wie die Fortsetzung der Rede erweist. Wir geben die Zeilen 29–30 in Übersetzung: "... dann hat Platon einen Kasus, der gerade das Gegenteil von demjenigen des Aristeides ist". Vgl. Arist., Pro Quattuor Rhet.; Plutarchus, Arist. 25; Platon, Gorgias 519a und 526b.

[26] S. 126 (Dennis). Psellos sagt wörtlich (Z. 27–30): "... ich hielte es für schändlich, wenn ich es nicht wagte, Platon zu Hilfe zu kommen, dem wahrlich neuen Aristeides zuliebe".

bewanderten Menschen zu wenden, der aber leider gestorben sei, sonst hätte er ihn gewiß sofort vor den Richter geschleppt[27].

Es ist deutlich, daß es Psellos nicht gelungen ist, sich auf überzeugende Weise ins klassische Altertum zu versetzen. Überdies verwechselt er zwei Personen mit dem Namen Aristeides: Aristeides der Kunstredner aus dem Zeitalter der zweiten Sophistik und der große athenische Staatsmann Aristeides der Gerechte. Es ist kaum zu glauben, daß Psellos sich derart geirrt hat, auch wenn man bedenkt, daß die Geschichte des alten Hellas den Byzantinern in seiner Zeit nicht scharf vor Augen stand. Es geht hier immerhin um eine Zeitspanne von sechs Jahrhunderten[28]. Könnte es sein, daß Psellos absichtlich die zwei ganz verschiedenen historischen Figuren vermischt hat, um sein Idealbild von Staatsmann und Gelehrtem in einer Person aufrechtzuhalten? Das wäre erst recht ein rhetorischer Trick von fragwürdiger Allüre, aber man kann es kaum anders erklären. Die Verwirrung in der Apologie hält übrigens an, und im Folgenden sind wir direkte Zeugen seines Unvermögens, den wesentlichen Unterschied zwischen dem griechischen Altertum und der politischen Situation der eigenen Zeit und Umgebung zu begreifen.

Es liegt Psellos daran, den Kampf für Xiphilinos' Sache auf zwei Ebenen auszutragen: als Gelehrter und als Diener des Kaisers muß sein Freund rehabilitiert werden. Das führt Psellos dazu, den Streit unter dem doppelten Aspekt eines Zwistes unter griechischen Rhetoren und eines aktuellen politischen (gerichtlichen) Prozesses darzustellen. Damit begibt er sich aufs Glatteis.

Philosophen und Rhetoren — so geht es weiter — führten ihre Debatte in der Öffentlichkeit vor dem zuhörenden "Demos". Wie in einem Prozeß gäbe es einen Ankläger und einen Angeklagten. Der Angeklagte verteidigte sich selbst oder ließ sich von einem anderen, der seinen Standpunkt teilte, verteidigen. So wurde Protagoras (von Sokrates) angegriffen und trat Theaetetos als sein Verteidiger auf (Theaet. 162a ff.). "Also will es das Gesetz der Anklage und der Verteidigung, und das ist die Grundlage, auf der die eingehende Untersuchung der Tatsachen (δοκιμασία τῶν πραγμάτων) beruht"[29]. An diesem Punkt angelangt, wirft Psellos alles durcheinander, indem er einerseits den Vergleich mit einem Gerichtsverfahren weiterführt, und andererseits seine

---

[27] S. 126, Z. 35–42, und 128, Z. 80–97 (Dennis). Diese literarische Fiktion (die Psellos übrigens nicht lange beibehält, denn ab S. 135 richtet er sich ausdrücklich wieder gegen Ophrydas) hat die Gelehrten in große Verwirrung gebracht. Man glaubte, es handele sich nicht um Ophrydas, sondern um einen anderen anonymen Gegner hinter Ophrydas und man war sich nicht einig über die Frage, wer nun tatsächlich gestorben sei, Ophrydas oder "der wirkliche Gegner". Da man außerdem systematisch die klassischen Hinweise und Anspielungen unberücksichtigt ließ, gelangte man zu den wunderlichsten Ergebnissen. So hat man sich, auf Grund dieser ganz verschwommenen, antikisierenden Erörterungen, die Existenz bestimmter, ein wenig nach Demokratie riechenden, byzantinischen Einrichtungen und Prozeduren ausgedacht. Vgl. G. Weiss, Oströmische Beamte im Spiegel der Schriften des Michael Psellos, München 1973, S. 84; W. Wolska-Conus, Les écoles de Psellos et de Xiphilin sous Constantin Monomaque, Trav. et Mém. 6 (1976) 223–243, hier 238–242; P. Lemerle, Cinq études sur le XIe siècle byzantin, Paris 1977, S. 211f.; N. Oikonomidès, The Peira of Eusthatios Rhomaios: An Abortive Attempt to Innovate in Byantine Law, Fontes Minores VII, Frankfurt a. M. 1986, S. 170–192, hier S. 175f.

[28] Und das Suda-Lexikon hat in diesem Punkt gewiß keinen byzantinischen Leser irreführen können (s. A 3902 und 3903).

[29] S. 126, Z. 45–54 (Dennis).

Auseinandersetzung durch einen zweiten Vergleich mit der Prüfung von Kandidaten für die hohen Ämter im alten Athen (δοκιμασία) unnötigerweise komplizierter macht. Dies alles, um zu beweisen, daß Ophrydas eine neue, schändliche Rechtsform im Staat (πολιτεία) eingeführt hat[30]. Er habe Xiphilinos aus dem Hinterhalt angegriffen, ohne ein gerichtliches Verfahren einzuleiten: mit anderen Worten, er habe eine Anklage erhoben, wo es keinen Verdächtigen gab, und dabei habe er sich als Ankläger auf den Stuhl des Richters gesetzt. Zudem habe er nicht berücksichtigt, daß die "Prüfung" (von Xiphilinos' Fähigkeiten) und das Urteil (über Xiphilinos' Eignung für das neue Amt) dem Kaiser und dessen Ratgebern (den "Prüfern") gebührt[31].

Diese ganze Erörterung ist geradezu lügenhaft. Wie hätte Ophrydas in diesem Fall, wo der Kaiser Partei war, ein gerichtliches Verfahren einleiten können? So hinkt nicht nur der Vergleich mit einer antiken Rhetoren-Kontroverse, sondern auch die Suggestion, daß Ophrydas' Angriff auf Xiphilinos einer gesetzwidrigen Gerichtshandlung gleichkomme, ist lästerlich. Daß in Byzanz die "Prüfung" dem Kaiser zustand, ist wahr, aber es kann von einem Vergleich mit einer demokratischen Prozedur natürlich nicht die Rede sein.

Abgesehen von dem ethischen Aspekt war es Psellos durch Unkenntnis und Unverständnis unmöglich, den Zusammenhang antiker und aktueller Verhältnisse richtig darzustellen. In Wirklichkeit hatte Ophrydas das Einzige getan, was unter den Umständen möglich war und er hatte am Ende Erfolg: Xiphilinos mußte dem Druck weichen und trat zurück[32].

Psellos selbst harrte am Hofe aus, mußte aber einige Jahre später das Amt des Protasekretis aufgeben, das er einige Zeit neben seiner Lehrtätigkeit ausgeübt hatte. Seine Wut über diesen Mißerfolg spürt man in einer Rede, die er ebenfalls an seine Schüler richtete[33].

Das betonte Hervorheben der Bedeutung des Philosophen im öffentlichen Leben und die Nostalgie nach den Verhältnissen des Altertums, in dem man jenen den gebührenden Respekt erwies, setzen den Ton des Werkes.

So gibt es eine merkwürdige Passage über das Verhältnis zwischen Aristoteles und Alexander dem Großen, die beweisen soll, wie außerordentlich wichtig gegebenenfalls die Rolle des Philosophen in Politik und Gesellschaft werden kann. Von der historischen Wirklichkeit sind wir hier gewiß weit entfernt. Aristoteles hielt Alexander die Gesetze der praktischen Ethik vor und verbesserte so mittels der Philosophie dessen Charakter. Er begleitete ihn überall, auch auf seinen Feldzügen bis Persien und Ägyten (in diesem Punkt greift Psellos auf die mittelalterliche Vita des Aristoteles zurück)[34]. Alexander hielt mehr von Aristoteles' Freundschaft als von den eigenen Eroberungen.

---

[30] Ebd. Z. 54ff.

[31] Ebd., S. 127f., Z. 55–93.

[32] Dazu Psellos' Enkomion für Xiphilinos, ed. Sathas IV, S. 436.

[33] Scripta minora I, S. 361–371 (Kurtz-Drexl) = Oratoria Minora, Or. 8, S. 29–37 (Littlewood).

[34] Vgl. I. Düring, Aristotle in the Biographical Tradition, Göteborg 1957, S. 98 und 100f. (Vita Marciana), S. 135 (die sogenannte griechische Vita vulgata). Es handelt sich um eine Erfindung, die man schon bei dem Aristoteles-Kommentator Elias (6. Jhr.) antrifft. (In Cat., Comm. in Arist. graeca, XVIII, t. 1, S. 113).

Die letzteren schätzte er nur, insoweit er sie als angewandten Logos betrachtete; als das Ergebnis von Aristoteles' Lehren. Eine ganze Seite (abgeschrieben aus Aelianus) ist dann Aristoteles' technischen Kenntnissen in Sachen Waffen, Taktik und Strategie gewidmet; von diesen Kenntnissen habe Alexander profitiert[35].

Daß Psellos Plutarchs "Leben des Alexanders" gekannt hat, ist nicht anzuzweifeln. Er muß gewußt haben, daß er hier ein Märchen, größtenteils eigener Erfindung, vortrug. Es handelte sich aber nicht um ein Geschichtswerk, sondern um eine *oratio pro domo*, deren übrige Seiten mit dem Lob der eigenen Kenntnisse und Ambitionen gefüllt sind.

Zehn Jahre später richtet sich Psellos abermals gegen einen anonymen Gegner. Er ist dann wieder im Amt (unter Isaak I.). In einer Antwort auf eine zweite Schmähschrift befürwortet er erneut die Teilnahme des Philosophen an der Führung des Staates[36].

Er legt dar, daß Willkür, Machtmißbrauch und Unordnung in Regierung und Verwaltung für immer ein Ende fänden, wäre man nur bereit, den Richtlinien und Gesetzen der Philosophen zu folgen.

Es darf nicht unerwähnt bleiben, daß Psellos auch diesmal seinem Gegner vorwirft, daß er seine Angelegenheit nicht vor Gericht gebracht hat, "wie in der hellenischen Demokratie." Das historische Exemplum, das er dabei zitiert, ist ungeheuerlich: er feiert den Prozeß gegen Sokrates als ein Beispiel der Öffentlichkeit und des ehrlichen Kampfes . . .[37].

In Wirklichkeit war Psellos wohl kaum an der griechischen Geschichte interessiert. In seiner *Chronographie* zeigt sich deutlich, daß es ihm immer nur darum ging, grundsätzlich intelligente und gebildete Menschen (denn das sind in der Praxis seine "Philosophen" und "Rhetoren") in alle hohen Ämter einzusetzen. "Wir" (die Byzantiner) werden nicht von Menschen wie Perikles oder Themistokles regiert, sondern von infamen Leuten wie Spartakus; von Menschen, "die wir oft den Barbaren abgekauft haben". Er vertritt die Ansicht, daß das Elend von Byzanz von der römischen Tradition herrühre. Geistesadel (εὐγένεια) war in Rom niemals eine Eigenschaft,

---

[35] S. 130–132 (Littlewood). Psellos lobt auch seine eigenen technischen Kenntnisse (S. 35). Seine Identifizierung mit Aristoteles, später in einem Brief an Romanos IV Diogenes wiederholt (Sathas V, Nr. 2, S. 222f.), macht die Rolle, die wir ihm im Feldzug von 1071 zugeschrieben haben, verständlicher. Siehe unseren Beitrag: Psellos, Romain IV Diogénès et Mantzikert, ByzSlav. 58 (1997) 274–310.

[36] Or. 7, S. 21–29 (Littlewood). Was das Datum betrifft, ist mit dem S. 28 erwähnten Kaiser gewiß Isaak I. gemeint.

[37] Ebd., S. 22f. Psellos' Urteil befremdet um so mehr, als er an mancher Stelle von seiner großen Bewunderung für Sokrates zeugt. Sein Urteil ist wohl zurückzuführen auf Platons Apologia und Kriton, wo Sokrates betont, daß sein Prozeß ganz nach dem Gesetz geführt worden sei und daß es deshalb ein gottloses Verbrechen wäre, sich durch die Flucht der Vollstreckung des Urteils zu entziehen, wie seine Freunde ihm raten. Da Psellos wahrscheinlich keine eingehende Kenntnis von einem altgriechischen Strafprozeß besaß, wählte er den Prozeß des Sokrates, den berühmtesten von allen und überdies seinem Idealbild entsprechend. Daß die Haltung, die Platon Sokrates zuschreibt, ganz außergewöhnlich war, läßt Psellos unberücksichtigt, so wie es ihm entgeht, daß der Prozeß in seinem Kontext gesehen einem Justizmord gleichkam. Für die Beurteilung des sokratischen Prozesses im Laufe der Jahrhunderte s. M. Montuori, De Socrate Iuste Damnato, Amsterdam 1981, und ders., Socrates. An Approach, Amsterdam 1988.

die zur Bekleidung von Staatsämtern berechtigte — das war schon seit Romulus so. Der römische Senat war und ist pervertiert; der Erstbeste hat Zutritt. Wenn man das bedenkt, war die griechische Demokratie so schlimm noch nicht. Wenn man nur im geistigen Sinne zu den Besten (ἄριστοι) gehörte, konnte jeder, hoch- oder niedriggeboren, ein hohes ziviles oder militärisches Amt bekleiden[38].

Es ist deutlich, daß Psellos in diesen Worten nicht die Volksherrschaft lobt, sondern eine Staatseinrichtung, die er, unter völliger Verkennung der historischen Wirklichkeit, als Exemplum seines idealen Byzanz betrachtete.

Bei einem Rückblick fällt auf, daß das historische Exemplum aus der griechischen Geschichte in den Werken von Psellos eine wesentlich andere Rolle spielt als bei den früher genannten Autoren. Es ist nämlich bleibend und überall anwesend, oft agressiv und fast immer politisch zugespitzt. Es ist bestimmt nicht nur rhetorisches Ornament. Wir glauben, daß eine tief eingewurzelte, ständige Unzufriedenheit mit der Welt, in der er lebte, Psellos immer wieder zur Flucht in die hellenische Vergangenheit trieb, und daß seine doppelte Begabung als Gelehrter und Politiker ihn in diesem Hin und Her gefangen hielt. Das Merkwürdige daran ist, daß er, der es besser als irgendein anderer Byzantiner verstand, klassischen Stoff auf natürliche Weise in seinem Diskurs zu verarbeiten, die griechische Geschichte so gründlich mißverstand. In einigen der zitierten Fällen mag böse Absicht mitgespielt haben, aber der geistige Bruch der byzantinischen Kultur mit ihrer griechischen Vergangenheit hat sich gewiß auch an Psellos gerächt.

Wir haben schon einige Male betont, daß die Verwendung von Exempla aus der griechischen Geschichte, im Gegensatz zum Gebrauch mythologischer Themen, in der byzantinischen Literatur immer von untergeordneter Bedeutung war. Immerhin erfährt dieses Phänomen nach 1204 eine große Veränderung. Unter dem Eindruck der großen Katastrophe wendet sich der Blick zur klassischen Periode in der Geschichte von Hellas, und zwar im besondern zu den Persischen Kriegen und zum Peloponnesischen Krieg hin. Da zeigte sich eine Parallele zum eigenen Schicksal: ein zivilisierter, wohlorganisierter Staat wird von Barbaren angegriffen. Da gibt es aber auch den wesentlichen Unterschied; Hellas behauptet sich, Byzanz stürzt zusammen. In Hellas erfolgt dann eine Entzweiung der ehemaligen Bundesgenossen, die zu einem schrecklichen Bürgerkrieg führt. Byzanz erlebte etwas derartiges in der Mitte des 14. Jahrhunderts. Als die intellektuelle Elite von Byzanz auf die vielen Fragen, die sich aufdrängten, Antworten suchte, trat ein merkwürdiger Umschwung in Erscheinung: die Blütezeit der athenischen Demokratie wurde zum Gegenstand der Bewunderung; man betonte sogar den Zusammenhang zwischen der geistigen Größe der Griechen und ihren vorbildlichen militärischen Leistungen. In jeder Hinsicht könnten die Byzantiner sie sich zum Beispiel nehmen (impliziert ist natürlich, daß die Byzantiner jedenfalls ihre geistige Superiorität bewahrt hatten; mit diesem Gedanken konnte man sich trösten). In diesem Sinne spricht Nikephoros Blemmydes sich offen aus in dem Fürstenspiegel, den er für Theodoros Laskaris II. geschrieben hat[39].

---

[38] VI, Kap. 134 (Impellizzeri, II, S. 78).

[39] PG 142, 669ff.

Dieser Trend bleibt im 13. und 14. Jahrhundert von großem Einfluß. Er zeigt sich am deutlichsten bei Thomas Magistros und es ist auffallend, daß in derselben Periode der Ansatz zu einem besseren Verständnis der griechischen Geschichte zu verspüren ist. In Zusammenhang damit soll auch verzeichnet werden, daß nun eher große historische Komplexe an Stelle von Anekdoten und sonstigen Einzelheiten als Exemplum dienen. Man hat das Gemeinwohl, nicht private Angelegenheiten im Auge.

Dennoch führt dies alles nicht zu einer allgemeinen kulturellen Umwälzung wie bei der italienischen Renaissance. Wurden die neuen hellenisierenden Tendenzen anfangs von einigen Kaisern gefördert, so behielt am Ende doch die autokratisch-orthodoxe Tradition die Oberhand. Theodoros Metochites, zu seiner Zeit wohl der bedeutendste Wortführer dieser Tradition, kam sogar dazu, die politische und militärische Schwäche der Griechen aufzuzeigen und ihre Geschichte geringzuschätzen, wie wir bereits bei früherer Gelegenheit ausgeführt haben.

Abschließend kann man aber sagen: ungeachtet der Art ihrer Urteile über die alten Griechen, waren die Byzantiner allesamt keine mittelalterlichen Altgriechen, glaubten sie auch nicht, es zu sein und konnten sie sich so etwas gar nicht vorstellen, was auch immer bestimmte Byzantinisten aus unwissenschaftlichen Motiven in ihre Schriften hineingelesen haben mögen.

The Greek and Arabic Sources on the Eight Day Captivity of the Emperor Romanos IV in the Camp of the Sultan Alp Arslan after the Battle of Mantzikert

Speros Vryonis, Jr.

In writing these few lines to celebrate the distinguished career and the rich contributions to the knowledge of Byzantine history and civilization of our colleague, I return to a subject which has been of considerable interest to me for many years[1]. Specifically in the few pages that follow I have attempted a comparative analysis of the Greek and Arabic sources as to their reporting on the eight day captivity of Romanos IV at the hands of the Muslim army and of the Seljuk sultan Alp Arslan[2]. As I have attempted to show elsewhere[3] the most important source, contrary to the article of the late Claude Cahen[4], is the text of Attaleiates the supreme military judge of the Byzantine armies who participated in the battle and to whose eye witness testimony we owe most of the reliable knowledge on the event that has come down to us. In general the Arabic and Persian sources have not understood what happened at the battle, their accounts are penurious and are a reflection of the increasing and substantial mythification of the battle.

There is one general and important exception to the above generalization and that concerns the description of the eight day captivity of the Byzantine emperor in the military camp of the sultan after the former's defeat by the Muslim armies and his capture by a ghulam of the sultan. This defeat and capture were then, and remain so even today, a sensational event. Psellos, Bryennios, and Attaleiates all three present the event in their works: Both Psellos and Bryennios give but 11 lines each to the story of the captivity (less than half a page) whereas Attaleiates devotes five times that much space (56 lines).

Psellos presents the reader with a very brief sequence of the emperor's experience in the sultan's camp:

1. The sultan did not boast over his triumph but contented himself with moderation.
2. He consoled the emperor over his evil fate.
3. The sultan shared his table with him, treating him honorably.

---

[1] S. Vryonis, The Internal History of Byzantium during the "Times of Troubles" (1057–81), Ms., Harvard doctoral thesis, 1956, pp. 95–108; id., The Greek and Arabic Sources on the Battle of Mantzikert, 1071 A.D., in: id., Byzantine Studies on the Slavic World and the Eleventh Century, New Rochelle 1992, pp. 125–140; id., A Personal History of the History of the Battle of Mantzikert, in: N. Oikonomides — S. Vryonis (eds.), Byzantine Asia Minor, Athens 1998, pp. 225–244.

[2] Vryonis, Mantzikert.

[3] As in note 1 above.

[4] C. Cahen, La campagne de Mantzikert d'après les sources musulmans, Byzantion 9 (1934) 613–642.

4. He gave the emperor a personal bodyguard.
5. Alp Arslan proceeded to free those Byzantine prisoners whom Romanos wished released.
6. He ultimately freed the emperor himself.
7. He made a treaty with Romanos and the latter swore an oath to observe it.
8. Alp Arslan returned Romanos to his domains with a numerous escort and bodyguard[5].

Psellos thus presents a very abbreviated account of the captivity and release of Romanos. Carile has shown the very heavy dependence of Bryennios' account (of the events beginning with the captivity of Romanos and ending with his death) on Psellos' Chronographia. A comparison of the relevant sections (dealing with this set of events) in Psellos and Bryennios shows that the latter plagiarized, almost word for word, Psellos' eleven lines[6]. Bryennios has, therefore, no independent value for the events in question.

Attaleiates gives, as we said, considerably more attention and detail to the events that transpired between the two champions of Christianity and Islam, and a translation of his account is reproduced below:

> Wearying toward evening, however, he (Romanos) submitted and was captured, oh misfortune! And on that night yet, he fell asleep on the ground, painfully and without honor, overwhelmed from all sides perhaps by the countless (?) and unbearable waves from the thoughts and the troubles before his eyes. On the next day the capture of the emperor was announced to the sultan. A boundless joy and at the same time disbelief seized him, thinking that it would be truly a great and colossal thing after the emperor's defeat to take that very one captive and slave. Thus the Turks accepted the success of the victory humanely and discretely, neither boasting in regard to good fortune ... neither accrediting the event to their own power, but attributing the whole affair to God, because they had accomplished a victory greater than their own strength (beyond their own power?). Because of this and (because) the emperor was brought before the sultan in his shabby military garb, he was again in doubt and sought testimony concerning this. But as he was informed by others and by those ambassadors who had formerly gone to him that the man presented happened to be emperor of the Rhomaioi, immediately he arose, and embracing him he said; "Do not fear, o emperor, but be hopeful before all as you shall not face danger for you shall be honored worthily of the preeminence of rule. For he who does not fear reversal of unforeseen fortunes is senseless." Having ordered that a tent be prepared for him and a fitting attendance (retinue), he immediately caused him to dine and associate with him not seating him off to one side but seating him (the emperor) rightfully (together) with the select group and giving him the same honor. In this coming together and speaking with him twice a day, and consoling him with many speeches referring to the instability of life, he shared discourse and salt with him for eight days. Nor did

[5] Psellos II, p. 164 (Renauld).

[6] Bryennios, p. 121 (Gautier).

> he act offensively toward him even with the slightest word nor did he remind him of all the apparent errors in the procession of the army, at which time the judgement of God appeared just and unwavering here as with others. For not only the others alone but the captured emperor himself declared him (the sultan) to be worthy of victory, even if he (the sultan) did not have as law "to love his enemies," yet he imperceptibly carried out this divine law from natural and good disposition. But the all-seeing eye (of God) bestows authority not on the haughty but upon the humble and sympathetic, because there is no favoritism in God, to speak according to the holy Paul. And the sultan inquiring of the emperor at one of the gatherings (asked), "What would you have done if you had me thus in hand?" He replied, without hypocrisy or flattery, "Know that I would have consumed your body with many wounds." He (the sultan) replied, "But I shall not imitate your severity and brusqueness." They both persevered in these things for the indicated (number) of days, and making a peace treaty (truce), then arranging a marriage between their own children, and the emperor acknowledging sole firm allegiance to him, then they departed from one another. The sultan released him to his own kingdom with many embraces and arranged (?) honor, adding in addition as many of the Rhomaioi as he requested and ambassadors of his own[7].

Attaleiates not only gives a longer, much more detailed account, he presents a very positive picture of Alp Arslan who, after having smashed the small army of Romanos and taken him captive, treated him most generously indeed. He has preserved the gist or contents of the conversations between the two monarchs, and the arrangements which the sultan made in order to comfort and to show honor to Romanos.

What could have been the source of the detailed account of Attaleiates, as well as the brief mentions in Psellos and Nicephoros Bryennios? Psellos obviously was not in eastern Anatolia at the time, and Bryennios was not yet born, Attaleiates, by his own admission, was in Trebizond when he heard the news that the sultan had released Romanos, thus he himself had not been present at the camp of Alp Arslan. Further, the eight days which elapsed between the emperor's captivity and his release constitute a period of rumors and lack of hard information as to what happened to the emperor[8]. Psellos relates that when the first survivors of the battle arrived in Constantinople they brought conflicting rumors, to wit some said the emperor had been slain in battle, others that he had been wounded and taken off captive[9]. Even Attaleiates reports that when the report of the emperor's release and his arrival in Theodosioupolis and the Ibericoi arrived, he believed this to be an unfounded rumor so that he and his colleagues set sail for Constantinople[10]. The two men who knew best what had transpired during the eight days of Romanos' activity were Romanos himself and Alp Arslan. It is most likely, then, that the primary source for the meager account in Psellos and Bryennios, as well as the full account in Attaleiates, come from information supplied

---

[7] Attaleiates, pp. 163–166 (Bonn).

[8] Ibid., p. 165.

[9] Psellos II, pp. 162f. (Renauld).

[10] Attaleiates, p. 167 (Bonn).

by Romanos IV Diogenes himself. The likelihood becomes fact when, and if, we believe Psellos' assertion that once freed Romanos wrote of his fortunes and stay with the sultan in a letter he addressed to his wife the empress Eudocia. This letter arrived as a bombshell to the imperial family and to their co-conspirators the members of the Ducas family (Andronicos Ducas had also arrived after having fled from the field of battle):

> And like a self-appointed messenger of his good fortune following up his bad fortune, he informs the empress by writing in his own hand (a letter) what happened to him[11].

Psellos appends this notice of the imperial letter to his short section describing briefly Romanos' experience during his captivity in the camp of Alp Arslan. We must assume, then, that the details and structures of the narratives of all three authors, in regard to Romanos' captivity and release, must derive from the imperial letter and not from the vague, imprecise, and contradictory rumors that had been brought by the survivors from the field of battle. The letter was obviously read by Psellos, must have been in the palace archives, and thus Attaleiates probably had access to it in the reign of the emperor Nicephoros III Botaneiates. All three accounts are in agreement with one another as to the general outlines. Attaleiates' narration, however, includes such details as only Romanos could have known (on the Greek side) and so he preserves them. The conversations purportedly transpiring between the two monarchs, and probably reported by Romanos in his letter to Eudocia, are very philosophical and seem likely subjects for consideration after such a momentous battle. The brief character sketches of the two monarchs, the generosity of Alp Arslan and the austerity of Romanos, are both attractive and plausible.

Though it is true that the Arabic and Persian sources have transformed much of the Mantzikert narrative into rather substantial mythopoiesis, the narrative of two of the Arabic sources on the theme of Romanos' captivity is historical. Though perhaps the most sensational of all the events that occurred in conjunction with the battle was the capture of the emperor, these two Arabic sources are quite detailed and Attaleiates confirms them so as to lend historical veracity to much of their accounts. As we have already seen Psellos refers to the letter which Romanos had written to the empress Eudocia detailing his extraordinary adventures from his capture until his release by the sultan. Attaleiates has given very considerable detail as to Romanos' experiences in the sultan's camp and his release, information which must have as its source the letter of Romanos. It is not clear what the origins of these details in the Arab sources might have been, but some of the details may have been reported, in a more general manner, in the fatihname which was sent to the caliph in Baghdad and which was read in public in the bayt al-nawabat. One should be careful, however, of attributing too much to such official and ceremonial documents. It is unlikely that the letter of Alp Arslan would have contained the details of conversations, or the con-

[11] Psellos II, p. 164 (Renauld).

tents of these conversations, that we read in some of the Arab chronicles. Indeed the section of Sibt Ibn al-Jawzi, as well as that of Ibn al-Jawzi, that deals with the fate of Romanos in the sultan's camp, and some of the reported conversation between emperor and sultan in this historical meeting, have been identified as coming from the history of the eleventh century author Ghars an-Nima Muhammad ibn Hilal as-Sabi (d. 1088), a very early source contemporary with the event[12]. Thus the combination of (1) the confirmation furnished by Attaleiates, who was present at the battle, and (2) the fact that the Muslim source of much of this is Ghars an-Nima, a contemporary of Alp Arslan, furnish us with relatively good instruments for checking the veracity of the later Arabic sources.

Though Ibn al-Jawzi and Sibt Ibn al-Jawzi are almost identical and give the most detailed narrative of the capture-captivity of the emperor Romanos (they depend on Ghars an-Nima), they have, interestingly, written worthless accounts of the battle itself. This no doubt reflects the relative values of the source(s) which they have used. Thus their source for the capture-captivity of Romanos is better than that (those) at their disposal for the battle.

There can be no doubt that the longest and most detailed account of the capture and captivity is to be found in Ibn al-Jawzi and Sibt Ibn al-Jawzi and this is to be explained by the fact that they have taken over the narrative from Ghars an-Nima. They have taken over this narrative for much else as well, nevertheless it is here that their narrative seems to be confirmed, in the first instance, by the history of Attaleiates, whereas the Continuator of Scylitzes confirms a number of important items in the agreements and treaty finally concluded between Romanos and Alp Arslan. The chronicles of Ibn al-Qalanisi and Ibn al-Azraq are so brief as to be without any value, whereas Ibn al-Athir (the only source to spell out the length of the treaty at 50 years) and the Akhbar are more detailed than Ibn al-Qalanisi and Ibn al-Azraq. They do not contain anything substantial that is not in the two al-Jawzis. The Akhbar identifies one of its sources (13th c.?), Khwage Imam Mushrif al-Shirazi the merchant. Al-Bondari and Ibn al-Adim (Zubdat) record that part of the conversation between Romanos and Alp Arslan, in which the former tells the latter, "had I taken you captive I would have put on you the collar of a dog" (not found in the other chronicles)[13].

One notes, and it has some significance, the following fact: The longest accounts, those of Ibn al-Jawzi, and Sibt Ibn al-Jawzi occupy 57 and 58 lines respectively (without including the short tale, unique to Sibt Ibn al-Jawzi, in 8 lines, of the custom of Byzantine emperors to supplicate the great golden cross in Constantinople before departing the city for the military expeditions)[14]. This far surpasses, in length, the space and detail which Ibn al-Athir (17 lines), the Akhbar (15 lines plus the oral tradition related by a thirteenth century merchant), and al-Bondari (18 lines) give. Ibn al-Qalanisi and Ibn al-Azraq furnish us with even less, and ad-Davadari is completely

---

[12] A. Sevim, Mir'atu'z-zaman fi tarihi'l-ayan (Kayıp Uyunü't-tevarihten naklen Selcuklularla ilgili bölümler). Sibt Ibnu'l-Cevzi, Belgeler 14 (1989–1992) 3–9, 12–15.

[13] Vryonis, Mantzikert, pp. 41–44, 89–93.

[14] Sümer-Sevim, p. 31 (arab. text).

derivative from our more copious sources. There is no better way to comprehend the more detailed nature of the account of Romanos' capture and captivity than to let the text of Sibt Ibn al-Jawzi speak for itself:

> The sultan returned to his camp and Kawhara"in came to him and said: "One of my ghulams has captured the emperor of the Rum." He (the ghulam) had previously been offered to Nizam al-Mulk and he had scorned him and dismissed him, in mocking him: "Perhaps he will bring us the emperor of the Rum prisoner." And God, may He be exalted, brought it to pass and he took prisoner the emperor of Rum, in his hand. But the sultan disbelieved this and sent a servant whose name was Shadhi who had previously been an ambassador to him. When he had seen him he knew him, and he returned and informed the sultan. And he ordered that he be settled down in a tent and he put (someone?) in charge of him and summoned the ghulam and asked him: "How did you capture him?" And he said: "I saw a horseman and on his head he wore crosses (?) and about him a group of servants (Saqalibs) and I attacked him to thrust through him. But one of them said to me, "Do not do it for he is the emperor." And the sultan bestowed favors on him and put on him a robe of honor and placed him among his retinue. And he (the ghulam) said: "I want the governorship of Ghazna," and he (sultan) gave it to him.
>
> Then the sultan had the emperor brought forth, his name was Armanus (Romanos), and struck him three times and kicked him with his foot, reprimanding him, and he said: "Did I not send you the ambassador of the caliph, may God lengthen his life, to strengthen the truce, and you refused? Did I not send to you with Afshin to seek my enemies and you hindered them? Did you not deceive me and you had already sworn an oath to me? Did I not send to you yesterday to ask you to depart and you said: "I (Romanos) have spent moneys to collect a great army until I reached here, and I was victorious in what I sought, and how shall I turn around before I do to the domain of Islam that which they did to my domain." Now you see the result of this extreme (?)." And he (the sultan) placed chains on his legs and shackles around his neck and he said to the sultan: "I had collected armies from various nations and I spent moneys in order to take your domain but victory went only to you. And my domain, as I myself are in this condition, before you."
>
> And the sultan said to him: "Had you been victorious what would have you done with me?"
>
> And he (Romanos) replied: "Shameful things."
>
> And he (the sultan) said: "By God, he spoke the truth and if he had said other than this he would have been lying. This man is intelligent and strong, and it is not permissible to kill him." Then he said to him: "And what do you now think I should do with you?"
>
> And he (Romanos) replied: "One of three things: As for the first, my execution; The second, the spread of my fame in your domain which I mentioned was its goal (my invasion?). As for the third, it is not useful to mention it for you will not do it."
>
> He (Alp Arslan) asked: "What is it?"
>
> He (Romanos) replied: "Pardon for me and the acceptance of moneys and gift, peace, and my commission to return to my kingdom as your slave with some

of your troops and as your naib in Rum. But if you kill me I shall be of no use to you, for they will put another in my place."

He (the sultan) continued: "I did not have in mind (anything) save pardon and the ransom of your life."

He (Romanos) retorted: "Let the sultan say what he wishes."

He (the sultan) stated: "10,000,000 dinars."

He (Romanos) replied: "You are entitled to the kingdom of Rum for you gave me my life. But I have used up the moneys of the Rum and squandered it since I ruled over them in the reorganization of the armies and in wars, and I have impoverished the nation."

The conversation did not cease and it came and went, until the matter was settled at 1,000,000 and 500,000 dinars and for peace at 300,000 dinars and 60,00 dinars every year, and that there be sent of the armies of the Rum what necessity demanded of them, and other things were discussed.

And he (Romanos) asked: "Grant quickly my release before the Rum appoint an emperor other than myself and I shall live up to the agreement or else I shall not be able to arrive among them and of these conditions which you imposed on me none shall be attained."

He (the sultan) replied: "I desire that you return Antakiyat and Ruha and Manbidj and Manazkird, for you took them from the Muslims recently, and that you liberate the Muslims from captivity."

He (Romanos) asserted: "As for the domain (city of Manzikert only?) when I arrive safely to my domain I shall send the army to them and I shall besiege them and I shall take them (?) from them and I shall hand them over to you safe. As for the people they shall not be dishonored by me, and as for the Muslim prisoners I hear and I obey. When I arrive I shall release them and I shall treat them kindly."

The sultan ordered the breaking of his shackles and chains and then said: "Give him a drinking cup that he may give me a drink." But he (Romanos) thought that the cup was for him and he wanted to drink it, but he was prevented and was ordered to serve the sultan. He offered the drinking cup to him and it was indicated to him that he should kiss the ground, and he offered the sultan the drinking cup and the latter drank it. They cut his hair and put his face to the ground and the sultan told him: "When you serve monarchs, do thus." The sultan did this by reason of necessity: When the sultan had been in Ray and had decided to attack the Rum he said to Faramarz Ibn Kakuwiya: "I shall advance to the attack on the emperor of the Rum and I shall take him captive and I shall make him my head cup bearer." And God made his words come true. Then a group of patriks was purchased and others were given. On the next day the sultan had him brought and he erected his (Romanos') throne and his seat of honor, which he had taken from him. He sat him on it and placed on him the outer garment with long sleeves, and his crown, and dressed him in them with his hand and said: "I have already commissioned you and I am content with your fidelity. I shall send you to your domain and I return you to your kindship." And he (Romanos) kissed the earth and he (the sultan) said that when the caliph had sent Ibn al-Mahluban to him (to Romanos) the latter had ordered him to bare his head and he shackled his waist and forced him to kiss the ground in his presence.

And the sultan said to him (Romanos): "Did you not do thus and so to Ibn al-Mahluban the ambassador of the caliph? Stand now and uncover your head,

> shackle your waist, turn in the direction of the caliph and kiss the ground." And he did it and the sultan said: "Here (before) you am I, the smallest of the monarchs who are in his obedience and I did with you what I did, and I was with a small group of my army. You had already gathered the Christian religion. But how would it have been if the caliph had written to the rulers of the earth and entrusted them with power against you?"
>
> The sultan had a banner knitted for him and there was written on it: "There is no God save God and Muhammad is His Messenger." And the sultan sent with him two hadjibs (chamberlains) and 100 ghulams. They arrived with him at Qustantiniyat. He (the sultan) rode with him and accompanied him for one parasang and he wished to dismount, but the sultan hindered him, and he hastened to him and embraced him and they embraced one another and then the sultan withdrew for him[15].

The account is rather detailed, with some slight confusion, in regard to the conversations and negotiations that transpired between the two rulers. It has in common, with most of the other sources, the story of the ghulam of Kawhar"in who captured the emperor. This is certainly the most detailed account surrounding the encounter of the enslaved Romanos and the victorious Alp Arslan. It has the appearance of fundamental reality, and much of its content and intent must conform to the historical conditions if this encounter. We are a little put of by the statement, however, of Sibt Ibn al-Jawzi that after the sultan released Romanos: "And the sultan sent with him two hadjibs and 100 ghulams. They arrived with him at Qustantiniyat"[16].

Indeed we know that Romanos was to undergo two military defeats in the Byzantine civil war that followed on his release from captivity that he was to be brutally blinded, and that he died, and never did come to Constantinople. The fact that Sibt Ibn al-Jawzi then appends the short note on the custom of the emperors of going to the golden cross in Saint Sophia before going on expedition[17], and the further fact that he next inserts the text of Ibn al-Qalanisi, to be followed by an interesting and separate insertion entitled "Narrative of what happened to the Emperor of the Rum Armanus"[18], shows clearly the following fact. Sibt Ibn al–Jawzi is indeed compiling his chronicle in the "scissors and paste" manner. Thus his account of the captivity ends with the assertion that Romanos and the 2 habjibs and the 100 ghulams reached Constantinople, he then adds all the other materials, ending with a completely different account of Romanos' fate that comes from a very different source. In this latter account the habjibs are rewarded, and sent back to the sultan from Romanos' temporary redoubt in Amaseia. Romanos then disappears in the legendary events that transpire first at Iconium and finally at Malatya[19]. In short, Sibt Ibn al-Jawzi simply pastes his different sources together, contradictory though they all are. In effect he has no

---

[15] Ibid., pp. 31–33.

[16] Ibid., p. 32. This interpretation hinges upon the meaning of the verb wasala.

[17] Ibid., p. 33.

[18] Ibid., pp. 33–35.

[19] Ibid., p. 35.

total integrated narrative overall. Still his account of the conversations and exchanges between victor and vanquished are unified.

Let us go over to the history of Attaleiates, and listen to his account of the capture and captivity:

> Having surrounded the emperor the enemy did not capture him easily in the beginning, but just as a soldier and expert from martial experience and having associated with frequent dangers, he steadfastly warded off the attackers, and killing many he was finally wounded in the hand, his horse having been shot down he stood fighting on foot. Wearying toward evening, he submitted and was captured, oh misfortune! And on that night yet, he fell asleep on the ground, painfully and without honor, overwhelmed from all sides perhaps by the countless (?) and unbearable waves from the thoughts (?) and the troubles before his eyes. On the next day the capture of the emperor was announced to the sultan. A boundless joy and at the same time disbelief seize him, thinking that it would be truly a great and colossal thing after the emperor's defeat to take that very one captive and a slave. Thus the Turks accepted the success of the victory humanely and discretely, neither boasting in regard to good fortune . . . neither accrediting the event to their own power, but attributing the whole affair to God, because they had accomplished a victory greater than their own strength. Because of this and (because) the emperor was brought before the sultan in his shabby military garb, he was again in doubt and sought testimony concerning this. But as he was informed by others and by those ambassadors who had formerly gone to him that the man presented happened to be the emperor of the Rhomaioi, immediately he arose and embracing him he said:
>
> "Do not fear, o emperor, but be hopeful before all as you shall not face bodily danger but you shall be honored worthily of the preeminence of rule. For he who does not fear reversal of unforeseen fortune is senseless."
>
> Having ordered that a tent be prepared for him and a fitting attendance (retinue) he immediately caused him to dine and associate with him, not seating him off to one side but seating him (the emperor) rightfully (together) with the select group and giving him the same honor. In this manner coming together and speaking with him twice a day, and consoling him with many speeches referring to the instability of life, he shared discourse and salt with him for eight days. Nor did he act offensively toward him even with the slightest word nor did he remind him of all the apparent errors in the procession of the army, at which time the judgement of God appeared just and unwavering here as with others. For not only the others alone but the captured emperor himself declared him (the sultan) to be worthy of victory, even if the (sultan) did not have as law "to love his enemies," yet he even imperceptibly carried out this divine law from the natural and good disposition. But the all-seeing eye (of God) bestows authority not on the haughty but upon the humble and sympathetic, because there is no favoritism in God, to speak according to the holy Paul. And the sultan inquired of the emperor at one of the gatherings,
>
> "What would you have done if you had me thus in hand?"
>
> And he (Romanos) replied, without hypocrisy or flattery:
>
> "Know that I would have consumed your body with many wounds."
>
> He (the sultan) replied:
>
> "But I shall not imitate your severity and brusqueness."

> They both persevered in these things for the indicated (number of) days, and making a peace treaty, then arranging a marriage between their own children, and the emperor acknowledging sole, firm allegiance to him, then they parted from one another. The sultan released him to his own kingdom with many embraces and arranged honor, adding in addition as many of the Rhomaioi as he requested and ambassadors of his own[20].

The similarity of the two texts is striking, and of considerable length (58 lines of the Arabic text, 62 lines of the Greek text). The account of Attaleiates is better integrated, but that of Sibt Ibn al-Jawzi is far more detailed. Indeed, the conversational exchanges in the Arabic are more specific and deal with the hard details of political negotiations before the conclusion of the treaty. Attaleiates is much less detailed on this bargaining for the elements to be included in the treaty. In this respect the account of Sibt Ibn al-Jawzi is superior and surpasses that of Attaleiates in terms of historical significance. We must assume that Ghars an-Nima, the source which our Arab author plagiarizes, had reliable sources at hand. Further there where Attaleiates does make specific remarks they confirm details that are in Sibt Ibn al-Jawzi, both in terms of the conversations and of the treaty itself. Let us look at the conversations.

Sibt Ibn al-Jawzi:

> And the sultan said to him: "Had you been victorious what would you have done with me?"
> And he (Romanos) replied: "Shameful things"[21].

The sultan goes on to say that he will not do to Romanos what the latter would have done to him.

Attaleiates:

> And the sultan inquired of the emperor at one of the gatherings,
> "What would you have done if you had me thus in hand?"
> And he (Romanos) replied, without hypocrisy or flattery:
> "Know that I would have consumed your body with many wounds."
> He (the sultan) replied: "But I shall not imitate your severity and brusqueness."

The passages are almost identical, and must conform to what was believed transpired between the two monarchs, already in the consciousness of the events in the eleventh century[22].

The details as to the tent and the general contents of the treaty are similar, though much more detailed in Sibt Ibn al-Jawzi. Attaleiates does not mention a few items that we find in the account of the Continuator of Scylitzes[23]. First the latter confirms a part

---

[20] Attaleiates, pp. 163–166 (Bonn).

[21] Sümer-Sevim, p. 31.

[22] Attaleiates, pp. 165f. (Bonn).

[23] Scylitzes Continuatus, pp. 150f. (Tsolakis).

of the narrative of Sibt Ibn al-Jawzi which has to do with the sultan's initial disbelief that the emperor had been taken prisoner and how he was finally convinced that the man captured was indeed Romanos. He (Sibt Ibn al-Jawzi) writes:

> But the sultan disbelieved this and sent a servant whose name was Shadhi who had previously been an ambassador to him (Romanos). When he had seen him (Romanos) he knew him, and he returned and informed the sultan . . . . . Then the sultan had the emperor brought forth, his name was Armanus (Romanos), and struck him three times and kicked him with his foot . . .[24].

Attaleiates has this to say of the episode of identification:

> Because of this and because the emperor was brought before the sultan in his shabby military garb, he was again in doubt and sought testimony concerning this. But as he was informed by the others and by those ambassadors who had formerly gone to him that the man presented happened to be the emperor of Rhomaioi, immediately he arose and embracing him said . . .[25].

Attaleiates repeats the general scene of the sultan's disbelief and the necessity of having some confirmation of the emperor's identification. This was provided "by others" (not specifically identified) and by those who had been ambassadors from the sultan to the emperor. Up to this point the account of Sibt Ibn al-Jawzi is in harmony with that of Attaleiates as to the manner of identification of Romanos by a Turkish ambassador whom Sibt Ibn al-Jawzi names as Shadhi.

The Continuator of Scylitzes goes one step further:

> and as the emperor of the Rhomaioi was led before the sultan in a tattered military garment, the sultan was at a loss as to his identity and so sought witnesses. but he was (suitably) informed by the ambassadors and by the (sight of) Basilaces who had fallen at his (Romanos') feet. Immediately he (Alp Arslan) jumped up from the throne overjoyed, and he kicked him (Romanos) who had fallen before his feet, as was the custom. Having raised him up and having embraced him he said to him, "Fear not, o emperor, but be of good heart in the face of everything . . ."[26].

Thus the latter Byzantine source, though he relies on Attaleiates, adds the name of the Byzantine, Basilaces, who helped identify the emperor. Further he confirms the ceremonial striking of the prostrate emperor mentioned in Sibt Ibn al-Jawzi.

However, the tone of the encounter is represented differently by our Arab and our two Byzantine authors. In the former it is somewhat more severe and reproachful while being at the same time generous. In the Greek accounts Alp Arslan is represented as completely and unreservedly magnanimous.

---

[24] Sümer-Sevim, p. 31.

[25] Attaleiates, p. 164 (Bonn).

[26] Scylitzes Continuatus, pp. 150f. (Tsolakis).

What does one conclude on the Byzantine and Arab sources for this sensational encounter between Romanos and Alp Arslan during the capture and captivity of Romanos at the hands of Alp Arslan? Of all the general phases of the source analysis of the Arab chroniclers, which I have previously carried out[27] and they are 5 (Date of the battle; Numbers of the armies; The embassy which Alp Arslan sent to Romanos for peace, on the eve of the battle; The battle itself; The capture and captivity of Romanos at the hands of Alp Arslan), it is in this, the fifth aspect (the capture and captivity of Romanos at the hands of Alp Arslan) that the Arab sources are more detailed and richer. In the previous four categories the reverse is true, the Byzantine sources (Attaleiates particularly) are richer, reliable, and give the totality of the phenomena which they describe and analyze. Thus we must pay special attention to the account of Sibt Ibn al-Jawzi, which is plagiarized from Ghars an-Nima, for an understanding of what transpired in the camp of the sultan and in the exchanges and negotiations of the two monarchs. At the same time it is only Attaleiates (and the Greek sources dependent on him) who tell us how long this encounter lasted: 8 days[28].

Bibliography

Sümer-Sevim

F. Sümer — A. Sevim, Islam kaynaklarına göre Malazgirt savaşı (metinler ve çevirleri), Ankara 1971.

Vryonis, Mantzikert

S. Vryonis, The Battle of Mantzikert Revisited, monograph in progress. The present article was taken from part two of the study, A Comparative Analysis of 27 Sources for the Battle, pp. 1–220.

[27] Note 1 above.

[28] Attaleiates, p. 165 (Bonn).

ISBN 978-0-7546-0424-2

Routledge
Taylor & Francis Group

www.routledge.com • an **informa** business